

L'oeuvre d'Honorius Augustodunensis: Inventaire critique (Zweiter Teil)

Garrigues, Marie-Odile

Veröffentlicht in:
Abhandlungen der Braunschweigischen
Wissenschaftlichen Gesellschaft Band 39, 1987,
S.123-228



Verlag Erich Goltze KG, Göttingen

L'œuvre d'Honorius Augustodunensis: Inventaire critique

Von Marie-Odile Garrigues, Rom

TABLE DES MATIÈRES

QUATRIÈME PARTIE: OPERA DOGMATICA ET ASCETICA

CHAPITRE 1: <i>ELUCIDARIUM</i>	126
A – Attribution	126
B – Préface	128
C – Contenu	131
D – Le paradoxe de l' <i>Elucidarium</i>	133
CHAPITRE 2: <i>DE ANIMA ET DE DEO</i>	134
A – Authenticité	134
B – Le travail d'Honorius	135
C – La date	136
D – Honorius scholasticus	137
E – Les déplacements d'Honorius	139
CHAPITRE 3: <i>DE COGNITIONE VERAE VITAE</i>	140
A – Authenticité	140
B – Contenu	141
C – Sources	142
D – Date	144
E – Les ennemis d'Honorius	145
CHAPITRE 4: <i>CLAVIS PHYSICAE</i>	147
A – Authenticité	147
B – Préface	148
C – Contenu et sources	150
D – Date	151
E – Influence	152
CHAPITRE 5: <i>LIBELLUS DUODECIM QUAESTIONUM</i>	153
A – Authenticité	153
B – Circonstances et date	154
C – Place de l'homme dans le plan de Dieu	157
CHAPITRE 6: <i>LIBELLUS OCTO QUAESTIONUM</i>	159
A – Le contenu	159
B – Date	160
C – Honorius et Rupert	164

CHAPITRE 7: <i>QUAESTIONES THEOLOGICAE</i>	166
A – Attribution	167
B – Honorius et Laon	169
C – Honorius scholasticus	171
CHAPITRE 8: <i>INEVITABILE</i>	173
A – Le problème des différents états	174
B – Le <i>De praedestinatione</i> de Jean Scot	176
C – La date	177
D – Vertus et vices	179
CHAPITRE 9: <i>DE LIBERO ARBITRIO</i>	181
CHAPITRE 10: <i>SCALA CAELI MAIOR</i>	182
A – Authenticité	183
B – Contenu	183
C – Place du la <i>Scala caeli</i>	184
CHAPITRE 11: <i>SCALA CAELI MINOR</i>	185
CHAPITRE 12: <i>DE CLAUSTRALI VITA</i>	186
CHAPITRE 13: <i>QUID SIT SCALA AD CAELUM</i>	187
CHAPITRE 14: <i>DE ANIMAE EXILIO ET PATRIA</i>	187
A – Authenticité	188
B – <i>Orientale lumen</i>	189
CHAPITRE 15: <i>EUCCHARISTION</i>	192
A – Contenu	192
B – Date	194
C – Les sources et l'influence	195
CHAPITRE 16: <i>VISIO TUNGDALI</i>	197
A – L'authenticité	197
B – La <i>Visio</i> et l'œuvre d'Honorius	199
C – Le sources	201
D – Christian Mac Carthy	203
E – Marcus Mac Cormaic	205
NOTES	207

Die folgenden Kapitel werden in den Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft, Band 40 veröffentlicht.

CINQUIÈME PARTIE: OPERA POLEMICA

CHAPITRE 1: *OFFENDICULUM*

A – Authenticité B – Préface et circonstances C – Date D – Doctrine et sources E – Origines et formation d'Honorius

CHAPITRE 2: *DE APOSTATIS*

A – L'authenticité B – Date et contenu C – Honorius et la vie monastique

CHAPITRE 3: *QUID VASA HONORIS ET QUID VASA CONTUMELIAE*

CHAPITRE 4: *DE ESU VOLATILIIUM*

A – Les manuscrits de Melk B – L'authenticité C – Contenu

CHAPITRE 5: *QUOD LICEAT MONACHIS PRAEDICARE*A – Authenticité B – Rapports avec l'*Utrum liceat monachis praedicare* C – La place et le but de l'œuvre d'Honorius D – Honorius et les dîmesCHAPITRE 6: *DE VITA VERE APOSTOLICA*

A – Authenticité B – Les sources C – Milieu et données biographiques D – Le sens de la querelle dans l'esprit d'Honorius

CHAPITRE 7: *SUMMA GLORIA*A – Authenticité B – Milieu et circonstances C – Le spiritualisme D – La *Christianitas* et l'*Universitas fidelium*

CONCLUSIONS

A – Les critères d'attribution B – La cohérence de l'œuvre C – Chronologie D – L'œuvre et la biographie

NOTES

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

1 – Modernes 2 – Anciens

INDEX DES MANUSCRITS

Quatrième Partie

Opera dogmatica et ascetica

ELUCIDARIUM

En suivant les divisions de la Patrologie latine, nous arrivons maintenant à la quatrième partie, que J. P. Migne nomma *opera dogmatica et ascetica*.

Le premier titre qui se présente à nous est celui de l'*Elucidarium*, sive *dialogus de summa totius christianae theologiae*. Près de six cents manuscrits, une quarantaine d'éditions incunables, seize traductions en langue vernaculaire nous attestent l'intérêt qu'a soulevé cette œuvre (1). Maintenant encore, elle ne cesse d'intriguer les chercheurs, de passionner les spécialistes, comme en témoigne éloquemment la bibliographie récente (2).

A – ATTRIBUTION

Parmi toutes les œuvres attribuées à Honorius, l'*Elucidarium* paraît être celle que l'on a le plus de difficultés à lui reconnaître. Pour nier la paternité honorienne, trois arguments ont été invoqués. D'abord le témoignage massif des manuscrits, qui attribuent l'ouvrage à saint Anselme, et quelquefois à Lanfranc. On a fait ensuite remarquer que la description donnée par le *De luminaribus* ne correspond pas au contenu du livre que nous connaissons sous le nom d'*Elucidarium*. Enfin, il s'agirait non d'une œuvre cohérente et originale, mais d'un assemblage de centons empruntés à divers auteurs et reliés entre eux de façon sommaire. Johann von Kelle s'est attaché à démontrer pleinement ces points.

Le troisième ne repose que sur une erreur de datation. Kelle démontrait que l'*Elucidarium* avait emprunté des pages entières au *Liber deflorationum* de Werner de Saint-Blaise. L'édition de celui-ci précédant de quinze volumes celle d'Honorius dans la Patrologie latine, Kelle avait cru que le personnage était antérieur à notre héros. Mais Werner, abbé de Saint-Blaise en Forêt Noire de 1170 à 1174, écrivait trois quarts de siècle après Honorius, de sorte que c'est lui, comme l'indique d'ailleurs le titre qu'il a choisi pour son travail, qui emprunte aux auteurs précédents (3).

Le «témoignage massif» des manuscrits est une notion équivoque, car Kelle ne connaissait qu'une cinquantaine de copies de l'*Elucidarium*, bien mince fraction de l'ensemble parvenu jusqu'à nous. Il est bien vrai que, sur six cents manuscrits, une vingtaine environ présentent Anselme comme auteur de l'*Elucidarium*, mais la mention d'Honorius est tout aussi fréquente, plus de quatre cents sont anonymes, et les autres nomment Lanfranc, mais aussi saint Augustin, saint Thomas, ou quelque patronat plus obscur. L'attribution à saint Anselme repose, semble-t-il, sur deux ressemblances entre l'œuvre d'Anselme et l'*Elucidarium*, que scribes et bibliothécaires pouvaient aisément constater, mais qui sont superficielles. D'abord, l'incipit de l'*Elucidarium* et du *Cur Deus homo?* sont presque identiques: *Saepius a condiscipulis rogatus* et *Saepius a multis rogatus* paraissent jumeaux (4). De plus, le genre même du dialogue, le type de réflexion et le contenu pourraient faire penser au saint archevêque de

Cantorbéry. Mais en fait, ni le style, ni le but didactique ne sont d'Anselme, et la critique a toujours été unanime pour refuser à Anselme la responsabilité de l'*Elucidarium* (5).

Dans la liste du *De luminaribus*, l'*Elucidarium* est cité au premier rang, et décrit en ces termes:

Elucidarium in tribus libellis, primum de Christo, secundum de Ecclesia, tertium de futura vita distinxit (6).

Kelle estimait que cette définition ne saurait s'appliquer à l'œuvre que l'on connaît sous ce titre. Pour la même raison, le *Lexikon für Theologie und Kirche* le range parmi les *spuria* d'Honorius, et le plus récent travail sur Honorius trouve encore des difficultés à faire coïncider la promesse du *De luminaribus* et la réalité de l'*Elucidarium* (7).

En réalité, J. A. Endres d'abord, Y. Lefèvre ensuite, ont bien démontré que la description proposée par le *De luminaribus* correspondait parfaitement au contenu de l'*Elucidarium*. Y. Lefèvre ajoute même: «il est intéressant de remarquer qu'il y a entre l'*Elucidarium* et d'autres traités d'Honorius des similitudes de pensée et d'expressions qui nous pousseraient à lui attribuer l'*Elucidarium*, même si nous n'avions pas le témoignage du *De luminaribus Ecclesiae*». Il relève en note quelques lieux parallèles et des phrases communes à l'*Elucidarium*, au *Speculum Ecclesiae*, à l'*Offendiculum*, au *Sacramentarium*, au *De Cognitione verae vitae* (8). On pourrait en appeler bien d'autres en témoignage, car il n'est presque pas une ligne de l'*Elucidarium* qui ne se retrouve ailleurs. Les emprunts sont particulièrement importants dans le *De anima et de Deo* (9).

L'éditeur de l'*Elucidarium* étudie assez longuement la langue de ce traité et montre à quel point elle est caractéristique (10). Un seul exemple suffira à montrer que nous sommes devant le style de toutes les autres œuvres déjà présentées:

In omni loco esse totus dicitur	a
quia in nullo loco	b
impotentior est quam in alio;	b
ut enim in caelo	b
sic potens est in inferno.	a
Simul esse dicitur	
quia in eodem momento quam in oriente	c
eodem cuncta disposuit in occidente.	c
Semper autem in omni loco esse praedicatur	d
quia in omni tempore cuncta moderatur (11).	d

Il faut à ce propos soulever un problème: l'*Elucidarium* passe pour la première œuvre d'Honorius. Nous en avons déjà rencontrées qui devaient être placées au milieu ou à la fin de sa carrière. On ne peut s'empêcher de se demander comment il se fait qu'en cinquante ans d'activité, Honorius n'ait jamais changé ni son vocabulaire, ni sa syntaxe, ni sa morphologie. Cette constance paraît étonnante, et presque inquiétante, mais on ne peut que la constater.

La façon de subdiviser les livres et de les lier entre eux par des formules rapides est identique à celle que nous avons pu analyser ailleurs:

Arripe gladium tuae nobilis linguae, et sylvam quaestionum in qua erro succide, ut liceat mihi errabundo per te ad campum scientiae exire (12).

Mais voici que cet *Elucidarium* propose un critère d'attribution que nous n'avons pas encore eu l'occasion d'utiliser, celui de la forme dialoguée. Pas de critique du XIX^{ème} ou XX^{ème} siècle qui ne le retienne comme la marque la plus constante de la signature honorienne (13). Le lecteur qui nous a suivi jusqu'ici ne manquera pas d'être surpris de cette affirmation. Le *Sigillum beatae Mariae* comporte bien un dialogue entre la Mère et son fils, et l'*In Ecclesiasten* une discussion entre l'Église et la Synagogue, mais aucun autre des ouvrages jusqu'ici passés en revue ne présentait cette caractéristique. Au vrai, elle ne concerne que les œuvres doctrinales, qui se proposent de résoudre des problèmes théologiques.

Honorius, dans l'introduction de la *Clavis physicae*, s'explique sur le choix de cette forme. Il lui est apparu que si Socrate, Platon, Cicéron, Augustin, Boèce en ont fait si grand usage, c'est qu'il s'agit de la formule pédagogique la plus pénétrante:

Visum est id genus docendi quam maximam vim obtinere introducendi (14).

Il oublie d'ailleurs qu'Anselme n'est pas étranger à ce choix:

Et quoniam ea, quae per interrogationem et responsionem investigantur, multis et maxime tardioribus ingeniis magis patent, et ideo plus placent, unum ex illis qui hoc flagitant qui inter alios instantius ad hoc me sollicitat, accipiam mecum disputantem, ut Boso quaerat et Anselmus respondeat hoc modo (15).

C'est ainsi qu'Anselme, en tête du *Cur Deus homo?*, rend compte de la parure littéraire dont il se sert.

Chez Honorius, toutefois, et dès l'*Elucidarium*, le dialogue entre maître et disciple revêt un caractère particulier: l'élève est bien souvent le plus savant des deux, celui qui aperçoit les difficultés et les résout. Par contraste, le maître quelquefois semble réciter une leçon mal apprise ou mal comprise. Bien souvent la manière de poser les questions apparaîtrait à un pédagogue moderne d'une insolence délibérément discourtoise, en dépit des termes d'adulation dont l'interrogateur comble sa victime: *glorioso magister, decus Ecclesiae, lux saeculi, glorificatio sanctorum* ne sont que quelques uns des compliments par lesquels le disciple interpelle un maître fort patient. Ce trait est si évident, qu'il s'agisse de l'*Elucidarium* ou d'autres dialogues, que certains manuscrits s'embrouillent pour distribuer questions et réponses entre celui qui veut apprendre et celui qui sait. Ajoutons que chez Honorius le ton est extrêmement alerte, la réplique vive, les images nombreuses et concrètes, et que les deux interlocuteurs paraissent connaître un égal plaisir à croiser l'épée.

B – LA PRÉFACE

En revanche il est un caractère, sur quinze des œuvres présentées, déjà rencontré onze fois: une préface ouvre l'*Elucidarium*. La voici.

Saepius rogatus a condiscipulis quasdam quaestiunculas enodare, importunitati illorum non fuit facultas negando obviare, praesertim metuenti illo elogio multari, si creditum

talentum malle in terra silendo occultari. Divitias quas devoravit extrahet Deus de ventre eius quas abscondit a verbi Dei famem patiente. Et ut labor meus non solum praesenti proficiat aetati, disputata curavi stylo transmittere posteritati, rogans ut quicumque studuerit his legendo incumbere, pro me satagat Deo preces effundere. Titulus itaque operi si placet Elucidarium praefiguratur, quia in eo obscuritas diversarum rerum elucidatur. Nomen autem meum volui silentio contegi, ne invidia tabescens suis iuberet utile opus contemnendo negligi. Quod tamen lector postulet ut in caelo conscribatur, nec aliquando de libro viventium deleatur. Fundamentum huius opusculi supra petram, id est Christus, iaciatur, et tota machina quatuor firmis columnis fulciatur. Primam columnam erigat prophetica auctoritas; secundum stabiliat apostolica dignitas; tertiam roborat expositorum sagacitas; quartam figat magistrorum solers sublimitas (16).

Les traits communs aux autres se dégagent immédiatement: la situation dans laquelle est Honorius de ne pouvoir refuser le travail, son désir d'œuvrer pour le grand nombre possible, sont exprimés dans les mêmes termes qu'ailleurs.

L'intérêt véritable, toutefois, de cette préface réside dans le fait qu'elle est, semble-t-il, la première chronologiquement, et qu'elle verrouille le mystère de la personnalité d'Honorius.

Selon la leçon presque unanime des manuscrits, elle met en scène des condisciples, qui donnent à penser qu'Honorius était sous la férule d'un maître. Que le maître en question puisse être Anselme, et les condisciples les étudiants de Cantorbéry, est l'idée qui était venue, voilà plus de cinquante ans maintenant, à F. Bliemetzrieder. Y. Lefèvre, en éditant l'*Elucidarium*, développe à plein cette suggestion, car il soutient qu'Honorius ne se sert pas, directement, de sources écrites, mais se fait l'écho de la doctrine que saint Anselme n'avait pu exprimer qu'oralement (17). Sa démonstration a été largement suivie. L'étude récente de V. Flint, qui prouve que l'*Elucidarium* a été écrit en Angleterre, paraît lui apporter un soutien efficace (18). Les manuscrits les plus anciens proviennent de Grande Bretagne et portent des indications de sources dont deux paraissent particulièrement intéressantes: on ne peut guère mettre en rapport avec personne d'autre qu'Anselme de Cantorbéry les *magister* et les *Anselmus* qui ponctuent les marges. Il est bien probable que ces notes, immédiatement ou indirectement, remontent à Honorius lui-même, et ceci établit une relation personnelle entre les deux hommes (19).

Cette conclusion avait conquis tous ceux qui s'interrogeaient sur Honorius, mais elle vient d'être contestée. Dans un article récent, R. D. Crouse souligne les difficultés que présente l'hypothèse. Il est hors de doute, dit-il, que les emprunts d'Honorius à Anselme sont nombreux et prégnants, mais tant que nous ne savons pas dans quelles conditions ils ont pu être accomplis, nous ne pouvons rien en déduire pour être éclairés sur l'origine, l'éducation ou les amitiés d'Honorius (20).

Qu'en est-il? V. Flint, pour prouver son point de vue et celui d'Y. Lefèvre, donne une table de concordance entre les œuvres de saint Anselme et le premier livre de l'*Elucidarium* (21). Lorsque l'on compare avec attention et sérénité les textes, on est obligé de constater qu'ils ne prouvent en rien qu'Honorius a été physiquement l'élève d'Anselme. Le *Proslogion*, le *Monologion*, le *Cur Deus homo?* fournissent quelques citations littérales, mais ni la charpente, ni le plan. Les idées communes ont aussi un

commun dénominateur: saint Augustin (22). Honorius s'ingénie tout au long de son œuvre à traduire dans son propre style des œuvres d'auteurs plus grands que lui, pour les rendre accessibles à tout le monde: il est certain que c'est ce qu'il a fait pour Anselme (23).

Parler, au demeurant, d'une école d'Anselme à Cantorbéry peut paraître relever de la fantaisie: pendant de longues années Anselme a été *magister scholarum*, mais au Bec. À Cantorbéry, il n'est resté que de 1093 à 1097, et ce séjour a été coupé de longs voyages, il été abbé, mais aussi archevêque primat et légat apostolique, il s'est trouvé au cœur de la lutte contre les prétentions temporelles des souverains anglais, il a été malade et presque persécuté: où aurait-il trouvé le temps de dispenser un enseignement suivi et cohérent, embrassant toutes les questions de la théologie, les plus brûlantes comme les plus spéculatives, les plus concrètes et quotidiennes comme les plus élevées? Eadmer fait état de causeries et de conversations, jamais de leçons, pendant la permanence d'Anselme à Cantorbéry, et ses interlocuteurs sont des amis qui venaient du Bec pour le visiter. Rien ne nous atteste qu'Anselme à ce moment – là ait eu ou pu avoir une activité de professeur (24).

Il reste que les rapports d'Honorius avec Anselme présentent un caractère particulier. Le *Cur Deus homo?* n'a pas été fini avant 1098, or Honorius l'a eu immédiatement sous les yeux, car l'*Elucidarium* est attesté en 1101, et la comparaison des deux préfaces démontre qu'Honorius le connaissait. Cela prouve, de la part d'Honorius, un intérêt attentif aux productions d'Anselme, le désir d'en prendre sans tarder lecture. Je crois que l'on peut dire que spirituellement Honorius s'est bien voulu le disciple d'Anselme. Par ailleurs, la présence physique de notre héros paraît attestée en Grande Bretagne aux environs de 1098: il est donc possible que les deux hommes se soient personnellement rencontrés et connus, mais rien ne nous le certifie.

Le deuxième point important que soulève la préface de l'*Elucidarium*, c'est qu'Honorius y déclare vouloir à jamais dissimuler son nom. Il y a si bien réussi que l'on ne sait pas encore qui se cache derrière son anonymat, ou même s'il masque vraiment une personne. Dans la préface de cet *Elucidarium*, qui est, semble-t-il, sa première œuvre, Honorius se plaint de l'envie et de la haine, et, on l'a souvent remarqué, le ton employé suggère une contrainte pressante, une question sérieuse (25).

On s'est souvent interrogé sur les véritables raisons de cet anonymat et de la crainte qu'exprime ici Honorius. Y. Lefèvre suppose qu'Honorius veut protéger non pas lui-même, mais saint Anselme, qui serait le but réel des attaques (26). Cette hypothèse ne résiste pas à l'examen. D'abord, Anselme en avait vu bien d'autres, et il n'avait guère besoin que ses disciples – en admettant qu'Honorius l'ait été – se dissimulassent sous des noms d'emprunt pour pouvoir répandre ses idées, qui l'étaient déjà, par des œuvres signées. Ensuite, longtemps après la mort d'Anselme, Honorius reprend les mêmes termes pour exprimer la même crainte: onze fois, me semble-t-il, Honorius se plaint, avec les mêmes mots, de la même situation.

R.D. Crouse suggère une autre explication: la prudence d'Honorius viendrait de la conscience qu'il avait du danger que présentaient ses positions: papalisme virulent, panthéisme ambigu, fidélité à Érigène dont il ne pouvait pas ignorer qu'il n'était qu'im-

parfaitement orthodoxe (27). Mais, en vérité, dans l'*Elucidarium* Honorius ne présente ni ne défend clairement aucune de ces orientations. Aucun des trente articles que lui conteste Nicolas Aymeric, grand inquisiteur au XIV^{ème} siècle, dans son *Elucidarium Elucidarii*, ne porte sur un de ces points (28).

Un dernière hypothèse a été tout récemment proposée: Honorius, figure sinistre de Judas, traître aux chanoines qu'il avait abandonnés pour devenir moine, se tapit dans l'ombre pour pouvoir défendre les biens matériels des moines à travers la protection des droits à la *cura animarum* et donc aux bénéfices y attachés (29). Mais Honorius a certainement mené toute sa vie religieuse dans les rangs des moines noirs. Il ne semble pas qu'il ait jamais pu être être chanoine et donc changer son arc d'épaule (30). Par ailleurs, dans l'*Elucidarium*, on ne trouve aucune trace de ce passage de l'état de chanoine à celui de moine. Dès cette première œuvre, les moines appartiennent à la *corona gratiarum* des *pauci electi*. Les citations de la *Regula Benedicti* montrent que celle-ci lui était familière et présente. Il prend, certes, dans ce traité, position en faveur du droit des moines à la *cura animarum*, mais il ne le fait de façon ni sournoise ni voilée. Ses conclusions, qui se fondent sur des raisons théologiques et liturgiques, et non pas économiques, sont parfaitement explicites, il suffit pour s'en convaincre de lire le quatrième chapitre du livre III (31).

Aucune de ces explications ne rend compte de tous les éléments que nous connaissons: circonstances de la vie d'Honorius ou contenu de l'*Elucidarium*. Peut-être la raison de l'anonymat d'Honorius est-elle simplement politique. V. Flint a découvert un manuscrit curieux, peut-être le plus ancien du *Sigillum beatae Mariae*. L'auteur y porte le nom d'Henricus, et la main charitable d'un scribe a glosé *nobilis Henricus, cuius pereant inimici* (32). R.D. Crouse, de son côté, attirera l'attention sur la curieuse rencontre du pseudonyme, que commente Honorius, d'un prince carolingien: Honorius Augustus, avec celui qu'adopta notre moine (33). Il est de fait que l'on peut proposer bien des hypothèses, mais que nous ne savons pas pourquoi Honorius a choisi l'anonymat, ni pourquoi, en quelque cinquante ans d'activité, il s'est si bien, et avec tant d'entêtement et de succès, attaché à le préserver, que l'on n'ait pas encore réussi à en trouver la clef.

C – LE CONTENU

L'*Elucidarium* est la première des œuvres d'Honorius. Elle ne contient mention d'aucun autre ouvrage, tandis que l'on trouve dans presque tous les autres des références ou des allusions à elle. Sa date nous est assurée par le catalogue de la bibliothèque monastique de Blaubeuern, rédigé en 1101 et qui en fait état (34). L'*Elucidarium* a connu semble-t-il quatre rédactions, la première est conservée par les manuscrits anglais (35). La seconde est celle publiée par Y. Lefèvre sur la foi de manuscrits français. La troisième et la quatrième, rédigées sans doute en Allemagne, ne sont que partiellement connues par des études (36).

Comme le sous-titre l'indique, l'*Elucidarium* est une *summa totius christianae theologiae*. Le premier livre, en deux cent trois questions, traite *de divinis rebus*; le second,

en cent six, *de rebus ecclesiasticis*; le troisième, en cent vingt-deux, *de futura vita*; en dépit des apparences, ils sont sensiblement égaux, car les questions du premier livre sont plus courtes que celles des autres. Le fil directeur de l'ouvrage n'est peut-être pas évident, mais quand on l'a aperçu, il suscite l'admiration: Honorius suit les livres de la Bible, depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse, pour expliquer, en termes clairs, avec des mots simples, le contenu du dogme chrétien. Il touche à tous les points de la théologie, difficiles ou controversés, raffinés ou prosaïques, moraux ou métaphysiques, et la Bible lui sert à ordonner le déroulement de sa pensée, à en illustrer les affirmations, elle commande son plan, le scande et le soutient.

Les trois sources principales sont Augustin, Anselme, et Jean Scot. Il n'est pas aisé de décider de leur place respective. On pourrait dire que le docteur d'Hippone fournit la doctrine, l'archevêque de Cantorbéry les formules, et le savant carolingien la base culturelle, mais ce n'est pas complètement satisfaisant. Augustin et Anselme, s'ils ne sont guère les sources littérales, sont sans aucun doute les guides de la recherche d'Honorius. Ici, comme en bien d'autres de ses œuvres, Honorius ne fait que présenter, en la résumant, une doctrine:

Suas autem sententias nostro stylo permutamus, quo lectori fastidium tollamus. Si enim ipsius verba posuero, nec pagina capit prolixitatem disputantis, nec infirmus intellectus gravitatem argumentantis (37).

Ni la pensée de saint Augustin, ni celle de saint Anselme ne sont aisées à pénétrer, mais réussir à les simplifier sans les fausser, à les rendre accessibles sans les vider de leur doctrine, est un don rare, qu'Honorius, semble-t-il, possédait au plus haut point, et dès ses premières armes, V. Flint, qui étudie le phénomène à propos de l'*Elucidarium*, relève un grand nombre d'exemples de ce talent (38). Il faut toutefois noter qu'Honorius s'exprime à un niveau bien différent de ceux d'Augustin et d'Anselme: ses soucis mystiques ne sont pas grands, non plus que ses envois spéculatifs, et ses préoccupations concrètes disciplinent, mais aussi mutilent, les élans de la recherche métaphysique, dans laquelle ont excellé ses deux modèles.

On a nié toute influence de Jean Scot sur l'*Elucidarium*, et sans doute peut-on soutenir que les thèmes communs à l'Érigène et à Honorius dans l'*Elucidarium* participent de la tradition néo-platonicienne. Mais celle-ci n'est pas également présente partout chez Honorius, elle est même parfois totalement absente. Il me semble que l'étude de la théologie dans la perspective de la métaphysique érigénienne fut un choix délibéré d'Honorius, et que, dès ses premiers pas, il s'engageait dans la voie qu'il poursuivrait jusqu'à la fin de ses jours. Certains des thèmes majeurs de la pensée de Jean Scot sont déjà consciemment élaborés et intégrés dans cet *Elucidarium*. C'est au *De divisione naturae* que sont empruntés, sous cette forme, les développements sur l'homme microcosme, l'étymologie du nom de Dieu: *Θεός id est omnia videns*. L'on ne voit pas de source intermédiaire qui pourrait l'avoir suggérée à Honorius. On a reproché à Jean Scot d'avoir affirmé que toute la création avait une connaissance sensible de Dieu, et Honorius encourra le même blâme:

Nihil unquam Deus fecit, quod insensibile sit. Quae enim sunt inanimata, nobis quidem sunt insensibilia. Deo autem omnia vivunt et omnia creatorem sentiunt (39).

L'eschatologie érigénienne anime déjà l'*Elucidarium*, tandis que l'expression *cosmos magna est delectio* est, sans aucun doute, la plus sûre marque de l'inspiration néo-platonicienne d'Honorius (40). Sans pouvoir, peut-être, faire dépendre de Jean Scot la formation juvénile d'Honorius, on doit constater qu'Honorius a rencontré l'œuvre de Jean Scot très tôt dans sa carrière et que, séduit, il a très rapidement décidé d'approfondir sa lecture (41).

D – LE PARADOXE DE L'*ELUCIDARIUM*

Jusqu'aux études de R.D. Crouse et de V.I.J. Flint, on a vu dans l'*Elucidarium* une tentative maladroite, imprudente et ingénue pour mettre à la disposition des ignorants quelques vérités simples et schématiques, suffisantes pour mener sans difficulté une vie chrétienne dépourvue de prétentions. On le définissait comme un «petit catéchisme», un manuel élémentaire, primaire (42). Écrit par un «clerc demi-instruit et peu versé dans les exercices spéculatifs» qui «fait état des croyances et des connaissances du grand nombre à l'époque romane» son «intérêt majeur est d'avoir à la fois enregistré et répandu les idées et les croyances populaires» (43).

Dans cette optique, il était aisé de rendre compte du succès de ce petit traité, d'expliquer pourquoi il a été si souvent copié dans tous les milieux, pourquoi il a été traduit dans toutes les langues vernaculaires du temps, pourquoi, à l'invention de l'imprimerie, il a connu près de quarante éditions incunables, pourquoi ses symboles et ses images ont été transcrits dans la pierre, dans le verre, sur le parchemin et le papier. Mais si c'est le contraire qui est vrai? Si, loin de se faire l'écho de croyances populaires embryonnaires et approximatives, Honorius exprime en fait la spéculation théologique la plus nouvelle, la plus raffinée, à certains égards la plus aventurée? Non seulement les conclusions théoriques reposent sur une réflexion extrêmement complexe dont le «peuple» (et par ce terme il faut entendre non seulement les ouailles, mais l'immense majorité de leurs pasteurs) ne pouvait avoir aucune perception, mais la catéchèse elle-même va, le plus souvent, à l'encontre des opinions reçues. Au meilleur moment du développement de l'emprise féodale et de l'essor de l'économie d'échange, on nous dit que les nobles ne sont qu'impuissants pourfendeurs et oiseaux de proie avides, les marchands d'effrontées canailles (44). Tandis que l'on prêche croisades et pèlerinages, Honorius affirme impertubablement que l'on gagne le ciel par la pureté de cœur et la charité, non par de ridicules déplacements lointains et coûteux:

Prodest Hierosolymam petere, aut alia loca sacra invisere? Melius est pecuniam, cum qua ituri sunt, in pauperes expendere (45).

Ses invectives contre les prêtres mariés correspondent bien certainement à des directives ecclésiastiques, mais nous savons qu'au même moment le peuple demandait, quelquefois à voix fort haute, des pasteurs semblables à lui, et que «l'homme sans femme» était un objet de crainte, de défiance, voire de dégoût (46). Au moment des communautés paisibles et de la promiscuité des maisons seigneuriales, toute sa discipline du mariage ne pouvait guère que faire froncer les sourcils ou rester totalement incompréhensible. On pourrait donner quantité d'exemples d'opinions, exprimées par Hono-

rius, qui s'opposent diamétralement à celles qui transparaissent dans les chroniques, les mœurs et les habitudes du temps (47).

Il reste que l'*Elucidarium* est un des rares ouvrages véritablement populaires du moyen-âge. On a expliqué le phénomène par la langue rimée, par le vocabulaire imagé, par un arrière fond pré-chrétien ou qui débordait le christianisme, par le support donné par les moines bénédictins à un traité écrit pour la défense de leurs droits. Aucune de ces raisons de soi n'est suffisante, mais on arriverait peut-être en les additionnant à rendre partiellement compte du succès de l'*Elucidarium*. D'abord, l'*Elucidarium* est un traité complet. Il touche à tous les domaines de l'inquiétude humaine, et les traite sur deux registres qui embrassent tous les esprits, ceux des *simplices* comme ceux des *sapientes*. La forme adoptée est sécurisante: l'aspect autoritaire que prend toujours une réponse brève à une question claire a pu dissimuler la complexité de la recherche théologique qui sous-tend ces affirmations, en même temps que le dialogue revêt une forme personnelle aimable. C'est si vrai que quelques traductions, au lieu de reprendre le titre d'*Elucidarium*, ont adopté celui de *C'est du père qui parle à son fils* (48). Et, naturellement, la prose rimée et les somptueuses images qui habillent ce dialogue ont pour double prix d'aider la mémoire et de flatter la fantaisie. Je ne suis, cependant, pas loin de croire que l'accueil de l'*Elucidarium* est le fruit d'un malentendu.

DE ANIMA ET DE DEO

Après le texte de l'*Elucidarium*, la Patrologie latine 172 contient un renvoi au tome 40 où est publié, sous le nom de saint Augustin, le *De cognitione verae vitae*. Mais une autre œuvre, suivant les critères même d'édition de J. P. Migne, devrait logiquement s'insérer derrière l'*Elucidarium*, le *De anima et de Deo, quaedam ex Augustino excerpta, sub dialogo exarata*. C'est celle-ci qui nous arrêtera maintenant.

A – AUTHENTICITÉ

Signalé à la quinzième place dans la liste du *De luminaribus Ecclesiae*, le traité revient dans celle de la *Donatio Gottwicensis*. Peut-être parce qu'il est resté inédit jusqu'en 1977, il n'a jamais suscité de polémique quant à son auteur. B. Pez l'avait identifié dès le XVIII^{ème} siècle dans un manuscrit de la bibliothèque monastique de Melk, mais nous ne savons pas comment il a fait pour discerner là une œuvre indépendante. En effet ce *codex* (Melk, Bibl. Mon. 850 P 40, conservé maintenant à la bibliothèque Bodléienne d'Oxford sous la cote Lyell 58) ne marque aucune interruption pour indiquer que des *Quaestiones theologicae* se terminent, et qu'un nouvel ouvrage, le *De anima et de Deo*, débute, en fin de page et en milieu de ligne, sans aucun signe même de ponctuation pour le séparer du texte précédent (1). Mais intuition ou science, B. Pez ne s'était pas trompé: il s'agit bien de l'œuvre que les listes nous invitaient à chercher.

Aucun des six manuscrits retrouvés ne comporte de préface, mais deux lignes rapides introduisent le texte:

Quae de opere Beati Augustini decerpsi, studiosis quibus libri desunt, stylo tradere curavi (2).

Ces quelques mots présentent le tour de force de rappeler deux œuvres d'Honorius, le *De neocosmo* et la *Clavis physicae*, et deux thèmes de ses prologues: la pénurie des livres et le travail pour autrui.

Le dialogue se déroule entre un maître patient et un élève vif et savant, qui ne ménage point les questions insidieuses. Le texte est régulièrement rimé:

Sapientiam vel iusticiam	a
non aliquam substantiam	a
sed quemdam animi habitum intelligo,	b
ut colorem corporis accidens considero	b
et ideo praeter solum vocabulum nihil esse puto.	b
Ergo colorem aliquid esse dubitas?	c
Colorem in corpore non dubito aliquid esse,	d
sine corpore vero puto nihil esse.	d
Si colorem in corpore aliquid esse non negas,	c
necesse est ut et iusticiam in animo aliquid esse concedas.	c

Environ quatre lignes par page sont communes à d'autres œuvres, essentiellement l'*Elucidarium*, le *De cognitione verae vitae*, la *Clavis physicae*, et pour les dernières pages, la *Scala caeli maior*. Aucun doute ne subsiste sur la signature honorienne. Elle est si caractéristique que le savant bibliothécaire de Prague qui, au siècle dernier, établit le catalogue de la bibliothèque universitaire, n'avait, lorsqu'il avait rencontré ce texte, pas identifié le *De anima et de Deo*, mais il avait cependant proposé Honorius comme auteur, en supposant qu'il pourrait s'agir d'un complément de l'*Elucidarium* (4). Tous les manuscrits connus du *De anima et de Deo* sont anonymes, mais tous transmettent en même temps une ou plusieurs autres œuvres d'Honorius (5).

B – LE TRAVAIL D'HONORIUS

Le traité se présente en deux parties, *de anima*, et *de Deo*. La seconde est d'un bon tiers plus longue que la première. Entre les deux un excursus, transmis seulement par trois manuscrits, insère des considérations psychologiques et morales sur l'âme, ce qui nous indique que l'œuvre a connu deux rédactions. Pour la première fois nous pouvons saisir pour ainsi dire sur le vif la manière de travailler d'Honorius.

La source principale, comme le précise le sous-titre, est saint Augustin. Dans le *De anima*, Honorius suit page après page le *De Quantitate animae* de l'évêque d'Hippone. Il n'omet que le chapitre sur les figures géométriques. Il résume son modèle en une langue alerte et concentrée. Une édition ne peut pas rendre visuellement compte des emprunts, car les mots ne sont pas toujours littéralement ceux d'Augustin, et aussi bien vocabulaire et enchaînement des termes ont été bouleversés en fonction de la rime et du rythme. La compression est sévère, puisqu'en un peu moins de quinze pages Honorius rend compte d'un texte dix fois plus long, mais, somme toute, le résumé est fidèle. Il n'est pour ainsi dire point de ligne pour laquelle il ne soit aisé d'indiquer le passage de saint Augustin qui en est la source. Sauf une dizaine, ils se rencontrent tous dans le *De quantitate animae*. Il est rare que l'emprunt se limite à l'idée, sans garder du texte augustinien au moins un mot, quelquefois plusieurs, voire des tournures de

phrase. Je serais portée à qualifier cet exercice de compilation plutôt que d'extraits. Il est clair en tout cas qu'Honorius avait le *De quantitate animae* sur son bureau et qu'il l'a lu la plume à la main: toutes les grandes définitions sont littérales (6).

Pour le *De Deo*, Honorius en use différemment. Deux cent soixante et dix passages ont pour source saint Augustin, mais jamais l'emprunt n'est littéral. Les emprunts *ad unguem* que l'on y relève proviennent du *Monologion* de saint Anselme et du *De prae-destinatione* de Jean Scot (7). Par ailleurs, très souvent, entre les *Confessiones* et le *De Trinitate* d'Augustin et le *De Deo* d'Honorius, s'est glissé un intermédiaire: le *De divisione naturae* de Jean Scot, ou plutôt la compilation qu'en a exécutée Honorius sous le nom de *Clavis physicae*. Pour signaler visuellement dans une édition critique ces relations complexes, il aurait même fallu en trois cas utiliser des caractères spéciaux, car une idée certainement augustinienne et proche de la lettre d'Augustin, est pourtant citée selon le texte de la *Clavis* (7). En somme, il n'est aucun concept qui ne soit augustinien, mais nous n'avons guère qu'un écho de la doctrine de grand Docteur.

L'on arrive à une constatation surprenante: la manière ici, de travailler, est la même que dans l'*Elucidarium*. Un enseignement vaste est proposé sous une forme abrégée et simplifiée, sans, pratiquement, aucune citation de la source écrite. Comme dans l'*Elucidarium*, Honorius donne l'impression de rendre compte de leçons orales. Pour décrire les rapports entre l'œuvre de saint Augustin et le *De Deo*, on pourrait, sans rien changer, reprendre la peinture que trace Y. Lefèvre des relations entre la pensée d'Anselme et le contenu de l'*Elucidarium*. L'inférence obligée est que, si Honorius rend de la même façon la doctrine d'Anselme et celle d'Augustin, il les a aussi bien probablement empruntées de la même façon: non pas en écoutant des cours, mais en lisant et relisant ses auteurs et en les restituant, ou de mémoire ou d'après ses notes, la première méthode étant la plus vraisemblable. Cette constatation détruit la seule certitude de chronologie et de localisation que l'on croyait posséder à propos d'Honorius: s'il avait entendu physiquement les leçons d'Anselme, ce ne pouvait être qu'à Cantorbéry entre 1093 et 1097, mais lire des livres, il pouvait le faire n'importe où et n'importe quand (8).

C – LA DATE

En éditant le *De anima et de Deo* je m'étais arrêtée, sur des considérations malgré tout fragiles, à une date d'environ 1118. Il m'avait surtout paru intéressant de démontrer que ce traité nous prouvait que la liste du *De luminaribus Ecclesiae* ne pouvait pas être chronologique. Il s'avérait en effet que le *De anima et de Deo* est postérieur à l'*Elucidarium*, au *De neocosmo* et à la *Clavis physicae*, tandis qu'il est antérieur au *De cognitione verae vitae*. Aux arguments que je donnai alors, je puis ajouter une précision: le *De cognitione verae vitae* se rencontre à la neuvième place dans la liste du *De luminaribus*, le *De anima et de Deo*, à la quinzième. Tous les deux traitent des mêmes problèmes, et des paragraphes entiers leur sont communs. Si pour le *De Deo*, dont l'ordre est logique, cette constatation ne prouve rien, il n'en va pas de même pour le *De anima*. En effet, celui-ci suit et démarque un texte antérieur. Trouver des phrases identiques dans le *De cognitione* et le *De Deo* ne donne aucune certitude à propos de l'antériorité de

l'un ou de l'autre. Un matériau déjà fourbi peut être réemployé dans un autre contexte. Mais si le *De anima* et le *De cognitione* ont des citations communes, la chronologie de l'un par rapport à l'autre est évidente. Il est illogique de penser que, pour écrire le *De cognitione verae vitae*, Honorius aurait emprunté au *De quantitate animae* cinq passages qu'il aurait polis et élaborés, et que, lorsqu'il décide de résumer tout le *De quantitate animae* en une œuvre spécifique et précise, il aille rechercher dans le *De cognitione*, plus large et différemment orienté, ces cinq phrases. La démarche contraire est seule vraisemblable. Au demeurant, la perfection et l'achèvement du *De cognitione*, sa plus vaste compréhension, prouvent en toute certitude sa postériorité: on ne s'exprime pas, sur les mêmes sujets, d'une façon parfaite d'abord, tâtonnante et mal dégrossie ensuite. On comprend que surviennent des hésitations ou des doutes, mais non des maladresses.

Ces considérations me donnaient pour le *De anima et de Deo* une date relative. Mais il se trouve que pour cette œuvre, nous avons un repère précis, qui m'avait échappé. Honorius insère dans son traité une citation de cinq lignes du *De praedestinatione* de Jean Scot. Celle-ci se retrouve, sans aucune modification, dans les *Commentaria in Evangelium sancti Johannis* de Rupert de Deutz.

Omnium enim quae facta sunt, alia quidem sunt, ut lapides, alia et sunt et vivunt, ut arbores; alia vero sunt et vivunt et sentiunt ut pecora. Homo autem post angelum solus in hoc honore est positus quod ad quaerendum et inveniendum creatorem suum factus est idoneus (10).

L'*In Iohannem* est très précisément daté de 1117 (11). Rien n'indique pour l'instant que Rupert se soit, à aucun moment, intéressé aux œuvres de Jean Scot, et surtout à un traité aussi peu répandu que le *De praedestinatione*, tandis qu'Honorius durant toute sa carrière s'est démontré un fanatique de l'Érigène. On doit donc penser que Rupert a emprunté à Honorius la citation qu'Honorius avait lue dans le *De praedestinatione*, et que, en conséquence, le *De anima et de Deo*, a pour *terminus post quem non*, 1117. Il n'est pas vraisemblable que le traité soit de beaucoup antérieur (12).

D – HONORIUS SCHOLASTICUS

J. A. Endres, et, après lui, Fr. Bliemetzrieder, ont voulu voir dans ces pages un cours rédigé et donné par Honorius pour des étudiants (13). Les traités de théologie d'Honorius, peut-être à cause de leur forme dialoguée, ont bien certainement un aspect didactique et pédagogique. Honorius lui-même se qualifie de *scholasticus* ce qui pourrait avoir le sens techniques d'écolâtre, ou du moins le comprendre (14). V. Flint pense même avoir trouvé à Worcester des traces matérielles de l'enseignement d'Honorius (15). La composition assez lâche du *De anima et de Deo* rappelle sans doute des notes de cours, auxquelles on aurait ajouté des précisions au moment de la rédaction, sur les points qui faisaient difficulté pour l'auditeur.

Mais, en définitive, nous n'avons pas de preuve formelle de cet enseignement d'Honorius. Aucun cercle connu n'en porte l'empreinte, ce qui, d'ailleurs, ne signifie pas qu'il n'ait pas été professeur quelque part, mais seulement que nous n'en savons rien. Dans l'*Elucidarium* et le *Sigillum Beatae Mariae* le mot de *magister* est employé

à son propos, mais s'agit-il d'autre chose que de fiction littéraire? Nous n'en savons rien. Il arrive bien à Honorius de protester devant le travail qu'on lui demande, en excitant d'occupations trop lourdes, mais ou il ne les définit pas, ou il les range sous des catégories génériques de veilles, lectures, recherches (16). Il est possible que lorsqu'il déclare, dans l'*In Ecclesiasten*, que, pas plus qu'il n'a voulu se mettre à l'école de qui que ce soit, il n'entend être trainé sur une chaire, il s'agisse d'une boutade. Mais peut-être aussi est-ce une expression exacte (17).

Ceci dit, notre auteur avait un tempérament de professeur. Ses qualités de bon pédagogue, maintes fois soulignées, sont attestées par sa manière de diviser ses traités en livres et chapitres bien articulés, solidement enchaînés par des liens rhétoriques et logiques; elles sont prouvées par les titres et sous-titres dont il scande ses développements, par le soin qu'il montre de revenir sur un même point difficile en le présentant sous plusieurs jours différents. Par exemple, dans le *De anima et de Deo* l'immatérialité de l'âme est expliquée par une comparaison, par une référence biblique, par un argument de saint Augustin (18).

Le texte du *De anima* suit celui du *De quantitate animae* et n'introduit pas, au moins dans les témoins manuscrits, de divisions matérielles. Mais peut-être Honorius les a-t-il cependant souhaitées. Cela nous est suggéré par les liaisons dialectiques qu'il insère et qui n'existent pas chez saint Augustin:

Nunc adtende diligenter et videbis magnitudinem animae (19).

Par deux fois, le maître rappelle l'attention de l'élève:

Fac ut totus adsis – En totum adsum (20).

Nunc potentiam animae audi (21).

Ce sont des ajouts d'Honorius, peut-être pour animer le dialogue, mais surtout pour montrer qu'il change de paragraphe.

Le texte du *De deo* est plus complexe. Là encore, les divisions, qui ne sont pas matériellement signalées dans les manuscrits, semblent pourtant supposées par les conclusions internes. La preuve de l'existence de Dieu se termine par: *Ecce totam creaturam singillatim mente perlustravimus*. Le chapitre consacré à la nature de Dieu se conclut par: *Cum a sanctis, facie ad faciem videbitur*, le troisième sur l'incorporéité de Dieu finit par: *et hoc duce in visionem deitatis perveniet*. Le quatrième chapitre pourrait s'intituler: «Les personnes divines». Après l'étude du Père, du Fils, du Saint-Esprit et des missions divines, il se ferme par un souhait: *cum ipse in loco staret et locum non mutaret*. Le cinquième s'interroge sur les pouvoirs des démons et les raisons séminales, et se termine par: *et omnis quod desiderat vult ut verum fiat*; le sixième explique comment l'homme est à l'image de Dieu: *humanitas in deitatem assumpta est ut gemma in anulum* en forme la finale. Le septième, qui pourrait s'intituler: «les fins dernières» clôt l'ouvrage par la formule triomphante: *et tunc Deus omnia in omnibus erit* (22). On voit qu'il est aisé de restituer une division claire et pédagogique de la matière. Si nous avons là des traces d'un enseignement d'Honorius, nous pourrions être presque certains que cette activité s'est déroulée dans le nord de la France. D'abord parce que nous avons dans le *De anima et de Deo* trois citations du *De praedestinatione* de Jean

Scot, qui n'a pas été connu ailleurs (23). Ensuite parce que c'est juste après son voyage à Laon que Rupert a écrit l'*In Iohannem*, où, sur la raison de la création de l'homme, il développe des idées qui sont littéralement empruntées à Honorius. Enfin parce que les manuscrits nous apportent un témoignage inattendu, pour quelques-unes de ces œuvres, car la proportion des manuscrits originaux de la France du nord est importante pour toutes les questions théologiques.

E – LES DÉPLACEMENTS D'HONORIUS

Le *De anima et de Deo* pose un curieux problème de critique littéraire. Il aborde les mêmes arguments, en se servant des mêmes sources, que l'*Elucidarium* et le *De cognitione verae vitae*. Écrit comme eux sous forme de dialogue, en une langue imagée, vive, concrète, rimée, répandant la même doctrine, il n'a rencontré aucun succès. L'*Elucidarium* est transmis par près de six cents manuscrits, le *De cognitione verae vitae* par plus de cent. Il en va tout autrement pour le *De anima et de Deo*. Le traité était resté inédit car il n'était connu que par le manuscrit de la bibliothèque de Melk signalé par B. Pez, que J. A. Endres avait encore pu voir en 1906, mais qui, passé en 1922 dans une collection privée, paraissait depuis lors perdu. Ce n'est qu'en 1961 que son entrée dans les collections de la bibliothèque Bodley à Oxford a été rendue publique (24). À partir de ce manuscrit, et après plus de deux ans de recherches sur catalogue et sur place, j'ai réussi à mettre au jour cinq autres manuscrits (25). Comme il était prévisible, leur généalogie nous indique qu'il a existé des intermédiaires, non encore retrouvés. Même en tenant compte du fait que d'autres seront signalés maintenant que l'édition est parue, la disproportion entre le nombre des témoins du *De anima et de Deo*, et de l'*Elucidarium* et du *De cognitione* est éclatante. Comment expliquer cette différence de traitement entre trois textes si semblables sous tant d'aspects? C'est l'une des énigmes que propose Honorius.

En revanche, à l'inverse d'autres œuvres d'Honorius connues par peu de manuscrits, les témoins subsistants ne proviennent pas d'une aire géographique circonscrite aux monastères du haut Danube. Nous ne possédons que six manuscrits, mais nous en connaissons sept. L'un était conservé, au début du XIII^e siècle, dans la bibliothèque abbatiale de Christ Church à Cantorbéry (26). Deux ont été copiés dans la basse vallée rhénane, un à Paris, seulement deux proviennent d'abbayes danubiennes, et le manuscrit de Prague a été copié pour un prince, peut-être de la famille de Neuburg an der Donau (27). Les trois témoins qui nous transmettent le premier état du traité sont ceux d'Erlangen, provenant du scriptorium de Saint-Victor de Paris, de Wiesbaden, dont l'origine est Schönau, de Trèves. La deuxième version est conservée dans les manuscrits de Saint-Pierre de Salzbourg, Oxford, copié à Saint-Ulrich de Melk, et Prague. Elle contient un excursus de deux pages sur les vices et les vertus, dont Boèce et Jean Cassien ont fourni la matière (27).

Le manuscrit de Saint-Victor est le plus ancien. Cette division de la tradition manuscrite ne nous permet pas d'affirmer que le traité a été écrit à tel ou tel endroit, mais elle suggère tout de même sans équivoque que la première version a été rédigée en un autre

lieu que la seconde. On est tenté de penser qu'elle le fut avant l'arrivée d'Honorius dans la vallée du Danube, et avant sa claustration, donc pendant ses longs voyages, et peut-être dans le nord de l'Europe.

DE COGNITIONE VERAЕ VITAE

A la suite de l'*Elucidarium*, la Patrologie latine place le *De cognitione verae vitae*, sans toutefois en imprimer à nouveau le texte, déjà publié au t. 40 parmi les *spuria* de saint Augustin.

A – AUTHENTICITÉ

Les manuscrits sont à peu près unanimes pour attribuer à saint Augustin ce traité. Au XV^e siècle, deux traductions grecques, l'une anonyme, l'autre par le cardinal Bessarion, en furent effectuées parce que l'authenticité augustinienne ne faisait aucun doute (1). Plus tard encore, le Bienheureux Giustiniani, croyant faire état de la pensée du Docteur d'Hippone, illustre par une citation du *De cognitione verae vitae* pourquoi le Monogène est dit fils et non fille (2). Ce sont les Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur qui l'ont mis sous le nom d'Honorius, et il est intéressant d'analyser les raisons qu'ils présentent pour appuyer leur opinion.

La première, c'est que, sous le nom de *De cognitione verae vitae*, de *Deo et aeterna vita*, l'ouvrage est recensé dans le dernier chapitre du *De luminaribus*. D'une part, à leurs yeux, Honorius est l'auteur de la notice, d'autre part le sous-titre rend exactement compte du contenu de ce traité.

Les savants religieux estimaient, de plus, que nul critique sérieux, étudiant ce livre, n'hésiterait à l'attribuer à Honorius. Il est bâti selon sa méthode, un dialogue entre maître et disciple, où les élèves, en remerciant le professeur, prient pour lui. Il est écrit dans son style: Honorius aime imiter saint Anselme, non seulement dans le choix des thèmes, mais dans les habitudes de vocabulaire. C'est ainsi qu'il appellera Dieu *summum spiritum*, qu'il introduira un *amplius* entre deux ponctuations fortes, pour changer le registre de son raisonnement. Il correspond au genre d'Honorius: celui-ci se nomme *scholasticus* or le *De cognitione* intéresse les écoles et l'enseignement de la théologie. Enfin, le *De cognitione* est précédé d'une préface, qui utilise les mêmes termes et les mêmes idées que plusieurs autres d'Honorius. Comme dans l'*Imago mundi*, le *De luminaribus*, le *Liber de praedestinatione*, il cherche à amadouer ou rendre inoffensifs ceux qui méprisent son labeur. Comme dans la *Gemma animae*, le *Sigillum beatae Mariae*, l'*Inevitable*, l'*Imago mundi*, il propose un titre en expliquant son choix. Cet ensemble convergent d'indices, concluent les savants éditeurs, permet d'établir en toute certitude le nom du signataire (3).

On voit que la perspicacité des Bénédictins avait relevé, il y a bien longtemps, quelques uns des traits marquants qui devaient servir à reconnaître une œuvre d'Honorius. Nous en ajouterions maintenant quelques autres. On a souvent fait valoir la netteté et la clarté pédagogique des divisions de l'exposé (4). On souligne volontiers la valeur artistique de la prose rimée, revêtement presque indispensable d'un traité honorien:

Sciendum igitur Deum nullis verbis proprie exprimi,	a
nulla posse cogitatione comprehendi.	a
Quomodo enim immensus et incomprehensibilis praedicaretur,	b
si humanae locutioni vel meditationi includeretur?	b
Nunc autem patet quam sit admirabilis	c
cum omnibus linguis sit indicibilis	c
omnibus cordibus sit incogitabilis (5).	c

On pourrait encore mettre en évidence le nombre des emprunts faits ou fournis par d'autres œuvres d'Honorius et souligner une constante de notre auteur: l'adoption de la métaphysique érigénienne. Aucun doute ne subsiste: Honorius est bien l'auteur du *De cognitione verae vitae*.

B – LE CONTENU

Le texte du *De cognitione verae vitae* souffre du manque d'édition critique. On en annonce une depuis longtemps, mais elle n'est pas parue (6). En dépit de la compétence des Mauristes, celle que nous pouvons lire dans la Patrologie latine est fort insuffisante.

Les divisions offertes ici ne correspondent pas à celles des manuscrits. Dans ceux du XII^{ème} siècle que j'ai pu consulter, le texte comporte deux livres, *De Deo*, *De aeterna vita*, tous les deux précédés d'une préface. Le premier commence à: *gratis Deo persolvimus* et se termine par: *ideo solus invisibilis dicitur* (7). Le second commence par un type de transition bien familière à Honorius:

Iam divina natura cum angelica in hac turri tenente sceptrum, ecce humana natura legionem adducit et ad impugnandum eam machinam erigit (8).

L'explicit est, comme à peu près toutes les conclusions d'Honorius, l'expression d'un vœu pieux:

Verae vitae et omnium beate viventium faciat te Deum participem, qui nos ad summum bonum perducat (9).

Dans beaucoup de manuscrits, cette deuxième partie comprend, entre les chapitres 37 et 38 de l'édition des Mauristes, un long passage édité séparément par Endres, que l'on trouve aussi isolé dans nombre de témoins (10). Probablement sommes – nous en présence de deux versions du *De cognitione*. Ce *De vitiis et virtutibus* est une psychomachie dont Jean Cassien est la source principale; à l'instar de l'excursus inséré entre le premier et le deuxième livre du *De anima et de Deo*, il introduit une dimension morale et psychologique dans un traité de spéculation métaphysique.

Les subdivisions en chapitres de l'édition de la Patrologie sont également arbitraires. Dans les manuscrits, il en existe bien, mais elles sont totalement différentes. Aux quarante-sept divisions de la Patrologie correspondent quatorze lemmes dans les manuscrits. Les voici d'après Vienne, Bibl. Nat. 953. Il s'agit d'un manuscrit du XII^{ème} siècle, copié à Saint-Pierre de Salzbourg:

De Deo

1. Cognitionis vitae
2. De decem cathégoriis

3. Mens animae speculum
4. Deffinitio animalis et animae
5. Deffinitio aenigmatica
6. Quod sit Deus lux angelorum
7. De regno Dei
8. De Patre
9. De Filio
10. De incarnatione Verbi
11. De Verbo Dei
12. Quod Deus ubique sit
- Conclusio

De aeterna vita

1. De homine interiori et exteriori
2. Anima invisibilis
3. De somniis
4. De vitiis et virtutibus
5. De Resurrectione
6. Quid sit caelum
7. De gloria sanctorum
8. De catena virtutum
- Conclusio

Aucun manuscrit ne présente les leçons de l'édition de la Patrologie latine, mais la tradition manuscrite, extrêmement importante puisque cent dix neuf *codices* sont parvenus jusqu'à nous, n'a jamais fait l'objet d'une étude approfondie (11).

C – LES SOURCES

Bien que le *De cognitione verae vitae* ne soit pas édité critiquement, et que, donc, les sources ne soient pas toutes inventoriées, il est aisé, en se rapportant aux passages parallèles du *De anima et de Deo* et de l'*Elucidarium*, de se rendre compte que, en dehors de la Bible et de saint Augustin, l'inspiration est essentiellement puisée chez Jean Scot et saint Anselme. P. Lucentini vient d'étudier la place de Jean Scot dans l'élaboration du *De cognitione verae vitae*. Il a souligné les emprunts littéraires au *De divisione naturae*, une trentaine, effectués selon moi par l'intermédiaire de la *Clavis physicae*. Surtout, il a mis en évidence la communauté de méthode et de doctrine qui unit désormais Honorius à Jean Scot. Dans le *De Anima et de Deo*, bien que, souvent, les formules soient érigeniennes, Honorius exprimait une vision du monde fondamentalement augustinienne. Un pas de plus est accompli ici: cosmogonie et interprétation générale de la création s'inscrivent désormais dans un contexte délibérément néoplatonicien, une tradition hellénisante qu'Honorius a fait sienne à travers la lecture et la méditation de Jean Scot. Honorius affirme désormais tranquillement le rôle central de la raison et de la dialectique dans la recherche théologique, et la convergence de la foi et de la raison dans la quête de la vérité. Dans l'exposé des rapports entre la nature et Dieu, Jean Scot est désormais le guide (12).

Dans le *De cognitione verae vitae* on doit noter, écrit H. de Lubac, «qu'un écrivain comme Honorius vulgarise d'un cœur apparemment insouciant, et la pensée de Jean Scot, et celle de saint Anselme» (13). Les Bénédictins de Saint-Maur identifient douze passages du *De cognitione verae vitae* comme provenant du *Monologion* ou du *Proslogion*. E.M. Sanford définissait tout le traité comme «fondé sur» le *Monologion* et la «lumineuse métaphysique anselmienne» (14). C'est l'opinion désormais depuis longtemps reçue. Elle ne va pas sans difficulté. M.-Th. D'Alverny, sensible à la forte influence de Jean Scot sur ce traité, l'attribuait à la maladresse et à la superficialité d'Honorius, qui aurait essayé de comprendre Jean Scot sans y parvenir: «Dans la *Cognitio vitae*, écrite, il est vrai, à une époque où il subit surtout l'influence d'Anselme, il juxtapose l'enseignement de celui-ci et quelques données érigéniennes, sans voir leurs contradictions» (15).

Mais en vérité, y-a-t-il opposition? On avait déjà remarqué que la preuve de l'existence de Dieu présentée par Honorius dans le *De cognitione verae vitae* (et, auparavant, dans le *De anima et de Deo*) est cosmologique plutôt qu'ontologique (16). Honorius semble avoir emprunté à Anselme des formulations plutôt qu'une doctrine. On constate en effet deux points. D'abord, les «citations» de saint Anselme sont en fait des paraphrases. Ensuite, même lorsque le parallèle ne fait pas de doute, la source véritable est toujours saint Augustin. Par exemple, Honorius écrit:

Quantum ad genus, lapis est minus bonum qui tantum est, et non vivit, *lignum* magis bonum quod crescendo vivit, *equus* illo melius qui vivit et sentit, *homo* illius *praestantius* (17).

Ce qui serait un emprunt à *Monologion*, 4, 6–8:

Quis enim dubitat quod in natura sua *ligno* melior sit *equus*, et *equo* *praestantior* *homo*, his profecto non est dicendus *homo* (18).

Quatre vocables, certes, sont communs, mais l'idée n'est pas la même. Dans ce passage du *Monologion*, Anselme est en train de parler des différences de nature, tandis qu'Honorius, lui, discute de la gradation des êtres, qui sont tous un bien, mais un bien qui s'élargit à mesure que l'on monte vers la créature supérieure, l'ange *qui mori non poterit*.

Le texte qui ouvre le paragraphe est de saint Augustin (19). *Omnia enim quae sunt, bona sunt*, commence-t-il. Il articule ensuite son raisonnement pour distinguer des degrés, en *qui tantum est*, *qui vivit*, *qui vivit et sentit*, *qui vivit*, *sentit et discernit*, mais en employant pour ses exemples les termes de genre: *res*, *herba*, *animal*, *homo*. Dans un tout autre contexte, Anselme choisit des mots d'espèces: *equus*, *lignum*. Ce sont ces exemples concrets qu'Honorius retient, et cela prouve qu'il avait lu saint Anselme, et qu'il rend plus vive la pensée d'Augustin en substituant des images à des abstractions.

A propos du *De anima et de Deo*, j'ai déjà montré que le lien entre *De cognitione verae vitae* I, 14, et *Monologion* 10, 24, est seulement le terme concret *homo* tandis que l'idée et le développement d'Honorius proviennent, peut-être indirectement, le *De Trinitate*, XV, 10, 19–20 (20). Les Mauristes affirment que le texte suivant d'Honorius renvoie à *Monologion*, 36:

Omnis creatura trifarie subsistere dicitur: in se ipsa, in Deo, in nobis (21).

On retrouve en effet le terme caractéristique de *trifarie*, mais tout le développement est emprunté à *De Trinitate*, IX,2. On peut proposer un dernier exemple:

Deus vere est, igitur veritas est (22)

serait une citation de *Monologion*, 28. Je l'ai rencontrée au moins trois fois sous la plume de saint Augustin (23).

Que conclure? Certainement, lorsqu'Honorius rédigea le *De cognitione verae vitae*, comme le *De anima et de Deo*, et, peut-être à un moindre degré, l'*Elucidarium*, il avait présent à l'esprit le *Monologion*, le *Proslogion* et le *Cur Deus Homo*? On a souvent l'impression qu'Honorius connaît Anselme par cœur. Mais s'il emploie ses mots, et use quelquefois de ses habitudes, c'est pour en revêtir des concepts bien différents. Les rencontres de vocabulaire sont constantes et remarquables. Les idées, cependant, sont parfois opposées ou différentes.

La recherche du motif de l'Incarnation nous en apporte une preuve. Anselme et Honorius se posent bien tous les deux la même question fondamentale: Pourquoi un Dieu-Homme? Pourquoi un sauveur doué d'une double nature? Anselme répond que c'est parce que la satisfaction proportionnée à l'offense du péché de l'homme ne pouvait être offerte que par le sacrifice d'une personne égale en dignité à l'offensé, c'est à dire divine, incarnée. La ligne de réflexion d'Honorius est autre: le Verbe a pu devenir sauveur parce qu'il avait en prévision de toute éternité, une double nature, constatation qui l'amène à l'affirmation que le motif de l'Incarnation ne réside pas dans le désir du rachat du péché de l'homme, mais dans la nécessité de sa divinisation (24). Chez Anselme et Honorius, les mots, souvent, se répondent, mais les idées sont enracinées dans un contexte assez différent. L'un des tenants les plus convaincus de la dépendance du *De Cognitione verae vitae* par rapport à l'œuvre d'Anselme finit par conclure qu'Honorius a basé son *De cognitione* sur le *Monologion* de saint Anselme, mais que des fragments du long exposé d'Anselme sont retenus par Honorius comme conclusion, si bien que c'est probablement seulement de mémoire qu'Honorius place les enseignements de son maître (25). Mais en fait Honorius ne résume pas saint Anselme: il lui emprunte des formules, qu'il applique à d'autres concepts.

D – LA DATE

Sans édition critique, il est difficile de proposer pour ce traité une date incontestable. V. Flint suggère 1108, car elle tient pour chronologique la liste du *De luminaribus*, et que, dans cet inventaire, le *De cognitione verae vitae* est placé deux rangs avant l'*Imago Mundi*, qu'elle fixe à 1110 (26). H. Menhardt s'arrête à 1115, mais, me semble-t-il, à la suite d'une confusion: il pensait qu'en 1123 on rencontrait un manuscrit de la *Clavis physicae* à Bamberg, et donc, en remontant d'année en année (puisque la *Clavis* occupe un des derniers rangs de la liste du *De luminaribus*) on arrivait à 1115 (27).

Il me semble, pour l'instant, que le *De cognitione* a dû être rédigé aux environs de 1130. Le traité me paraît la dernière de ses œuvres purement théologiques. Sans doute Honorius remet-il en jeu, avec insistance, du matériel déjà utilisé dans l'*Elucidarium* et

le *De anima et de Deo*, mais la forme en est tellement plus élégante, la doctrine plus profonde, mieux structurée, la présentation plus nerveuse que dans les deux autres, que l'on est enclin à y voir le chant du cygne d'un théologien qui veut s'intéresser désormais à d'autres réflexions, va s'enfermer dans un ermitage et méditer la *pagina sacra*. Or nous avons quelques raisons de penser que ce n'est pas avant 1133 qu'Honorius s'est adonné à ses longs commentaires exégétiques.

Ceci, toutefois, n'est pas contraignant. Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'Honorius, lorsqu'il rédige le *De cognitione verae vitae*, est en train de « combattre le bon combat » et qu'il est toujours sur la brèche. En effet, pendant tout le traité, il utilise une image guerrière. Le *praelium pro Ecclesia Christi* est représenté par des béliers qui partent à l'attaque de tours fortifiées, par des grêles de traits de carreaux et d'arbalètes, les ruines sanglantes d'une ville écrasée, la vaillance des soldats, la clairvoyance tactique du général, l'élan vainqueur ou la déroute des troupes. Dans ce traité, la guerre, aux yeux d'Honorius, est visiblement un combat alerte et joyeux. B. Fetz a démontré que le thème de la lutte appartenait à l'imagerie la plus constante d'Honorius, mais sur cent quarante exemples qu'il donne, trente-sept, les plus longs et les plus évocateurs, sont extraits du *De cognitione verae vitae* (28).

Cette ardeur donne une impression profonde de jeunesse, mais il ne peut guère s'agir que de jeunesse d'esprit. On peut se demander si l'amour manifesté ici pour les armes ne décèlerait pas une origine noble. L'allégresse qu'Honorius éprouve à évoquer le vocabulaire et le métier de chevalier pourrait suggérer un apprentissage antérieur. A plusieurs reprises Honorius exalte le rang du soldat « bras du Christ » (29). Mais cela suffit-il à donner des certitudes sur sa naissance ? Il est encore imprudent de l'affirmer.

E – LES ENNEMIS D'HONORIUS

Peut-être devons nous penser que cette ardeur guerrière vise en réalité des ennemis concrets. En effet, la préface du *De cognitione verae vitae* propose en des termes particulièrement amers le problème des envieux :

Sapientia Dei, quae os muti aperuit et rudibili animali humana verba formare tribuit, *me quoque non solum sermone sed etiam scientia imperitum*, ad fandum impellit, atque per se et de se intellecta aliis pie innotescere compellit. Huius ergo *instinctu ad utilitatem*, ut spero, *plurimorum*, iterum *commito me corrodendum dentibus invidorum*, et *forsitan confovendum cordibus vitae dilectorum*, cum *Christus veritas et vita* dicat, haec est vita aeterna, ut te solum, verum Deum cognoscant. *Constant profecto naturam rationalem* ad hoc solum factam, ut *factorem suum verum Deum intelligat, intelligendo diligit*, diligendo in eo, qui est aeterna vita, aeternaliter beate vivat. Divinitatis ergo essentiam rationabiliter investigare, est *ad vitam aeternam festinare*, hanc vero negligendo ignorare, est utique ad mortem indeficientem properare: quia nimirum hic ab ea ignorabitur, dum quandoque a beata vita sequestrabitur. *Quamobrem cum de hac praeclara materia plurimi sanctorum patrum multa gloriosa conscripserint, ipsamque rem simplicioribus obscuriorem quodam modo reddiderint, libet me per haec condensa quasi quamdam semitam stylo complanare*, qua *infirmis intellectibus relicto errore devio*, per planum veritatis liceat libere ambulare. Sed hic, *quilibet invidus nebulosa facie mihi fortasse occurrit, et virus diu sub livido corde concretum in me acerbiter evomit. Quid tu, inquires, tentas ligna silvis importare, aut*

redundanti mari undam instillare conaris? Huius tam mordacis mordacem dentem haec petra retundat, et venenum malitiose evomitum in viscera ipsius denuo torquenda refundat. Invidia diaboli intravit mors in orbem terrarum: imitantur illum qui sunt ex parte illius. O invidie infelix, qui aliena felicitate torqueris, alieno damno depascaris, ipsis reprobis probas te ex parte eius esse, qui invidet aliis quod tu ignoras scire; ac mihi, ob pium laborem collatum aegris suspiriis ingemiscis, quod tibi ob desidiam, imo ob invidiam denegatum cognoscis. Age, miser, potius lethiferum virus quo turges evome, salubre dilectionis antidotum excipe. Sin autem, parti patris tui nigro felle tabescens faveto. Ego autem cum invidia tabescente iter non habeo. Egregiam Scripturarum silvam alacer ingrediens, non in eam, ut tu venenata linguam asseris, ligna deferens, sed pretiosum vitae lignum iusticiam esurientibus de ea effere conabor et dulcem vitae haustum vitam sitientibus de pelago Scripturae haurire non morabor. Omnes ergo fideles ad lignum vitaeque fontem curramus, cuius gustu in aeternum beate vivamus. Libellus autem nomen Cognitio vitae sortiatum dum in eo vera vita tardioribus intellectu cognoscibilis reddi videatur (30).

Mots et thèmes se rencontrent dans d'autres préfaces: nous avons déjà lu dans le *De neocosmo*, et nous le retrouverons dans l'*Inevitable*, l'affirmation que les savants rendent les choses plus compliquées que jamais lorsqu'ils se mettent à en disserter et qu'il faut simplifier leur pensée à l'usage des *tardiores*. L'utilité du grand nombre, l'impulsion de la charité sont exprimées presque partout, et nous rencontrerons plus avant l'expression de *sermone et scientia imperitus*.

Cette préface, sans aucun doute, signe aussi sûrement le *De cognitione verae vitae* que les autres. Mais elle contient un trait particulier, auquel nous nous sommes déjà heurtés à propos de l'*In Ecclesiasten* et de l'*Imago mundi* et que nous rencontrerons de nouveau à propos de l'*Eucharistion* et de la *Visio Tungdali*: le ton y est beaucoup plus personnel que dans la majorité des autres prologues.

Il est évident qu'en tête de ce *De cognitione verae vitae* un interlocuteur est pris à partie, d'une manière insultante, amère, circonstanciée. Honorius, qui proclame souvent que pour un prêtre et un religieux la plus grande des vertus est l'amour charitable, n'est pas loin de souhaiter à son adversaire d'aller au diable et de finir ses jours en enfer, tout en lui conseillant de ravalier son fiel pour qu'il puisse tout à son aise lui brûler l'estomac et lui tordre les intestins. On pourrait penser qu'il s'agit de plus qu'une divergence théologique.

Nous ne savons pas qui est visé, ni à quel propos. Mais il faut noter que les ennemis d'Honorius ne sont pas toujours les mêmes. Dans l'*Elucidarium*, dans le *De cognitione* et l'*Eucharistion* l'adversaire s'attaque à des doctrines, dans l'*Imago Mundi* et le *De luminaribus Ecclesiae*, il jalouse un effort, dans la *Summa Gloria* et la *Clavis physicae*, la haine s'emporte contre la science et l'intelligence, dans le *De vita vere apostolica*, l'être dévoré de venin est celui qui empêche la concorde entre moines et chanoines (31).

Partout ailleurs, il s'agit d'une haine pressentie ou crainte. Ici, au contraire, l'antagonisme s'est exprimé par des accusations, qu'il est possible de réfuter. Mais nous n'avons pas de témoins de ces accusations, ou nous ne savons pas les voir. Comme chaque fois que nous arrivons, à propos d'Honorius, à toucher quelque chose de concret, nous n'avons les moyens ni d'en préciser les données, ni d'en découvrir l'arrière plan ou les implications. Bien qu'il nous paraisse souvent pouvoir être à même de

cerner ce personnage énigmatique, il nous glisse entre les doigts, et son anonymat reste entier.

CLAVIS PHYSICAE

A l'un des derniers rangs dans la liste du *De luminaribus Ecclesiae* est mentionnée une œuvre d'une extrême importance: *Clavis physicae*, de *natura rerum*. Un sous-titre, qui remonte peut-être à Honorius lui-même, précise qu'il s'agit d'un *liber excerptus cuiusdam Cryostomi*. Il s'agit d'une compilation du *De divisione naturae* de Jean Scot. P. Lucentini, le savant éditeur de la *Clavis*, nous assure que le texte de l'Érigène a été restitué à 36% pour le premier livre, 27% pour le second, 52% pour le troisième, 38% pour le quatrième. Le cinquième est presque intégralement recopié sans modification (1).

A – AUTHENTICITÉ

L'exécution de ce compendium est l'un des titres de gloire d'Honorius les plus sûrs et les plus reconnus. Mais que savons – nous véritablement de l'authenticité de l'attribution? La *Clavis physicae* se rencontre dans la liste du *De luminaribus* et dans celle des livres donnés par *Frater Heinricus*. Parmi les manuscrits qui nous l'ont conservée, trois nous la transmettent sous le nom d'*Honorius solitarius*, un l'attribue à un abbé Théodore, l'un à un *Christianus philosophus*, les quatre autres sont anonymes. Certains manuscrits n'ont pas été retrouvés, mais sont connus par des mentions de catalogue: la copie de Christchurch à Cantorbéry mentionne un *magister Honorius*, celle de Reichersberg un *Honorius solitarius*, les autres sont anonymes, sauf les deux codices de Saint-Emmeran de Ratisbonne et de Saint Michel de Bamberg, dont les catalogues ont conservé le souvenir d'une *Disputatio Theodori* (2).

Il est probable que les manuscrits mentionnés à Ratisbonne et à Bamberg ne fassent qu'un avec celui de Paris, conservé à la Bibliothèque Nationale sous la cote lat. 6734 (3). Deux personnages ornent la page de titre, qui est ainsi rédigée:

Hic titulus est libri huius: *Disputatio Abbatis Theodori*, genere graeci, arte philosophi, cum Iohanne viro eruditissimo, romanae Ecclesiae archidiacono, genere scoto (4).

C'est une surprise, dans un manuscrit d'origine très certainement bavarroise, presque à coup sûr ratisbonnaise, de rencontrer cette évocation de l'Angleterre et du siège archiepiscopal de Cantorbéry, où le savant Théodore de Tarse régna, et d'où il fit rayonner la science grecque (5). Le vocabulaire étant identique à celui que l'on rencontre dans les notices du *De Luminaribus*, on peut se demander si Honorius n'est pas directement à la source de ce titre. En tout cas, il crée un lien indiscutable entre Honorius et Cantorbéry.

En effet, la paternité honorienne de la *Clavis physicae* n'a jamais soulevé aucun doute. Les renvois de l'œuvre d'Honorius au *De divisione naturae* ont une constance et une ampleur rares dans la première moitié du XII^e siècle, bien que le chef d'œuvre du savant carolingien ait été connu à Chartres, Laon, et dans les milieux danubiens (6). De surcroît, l'attitude d'Honorius est particulière. Il n'a pas tenté d'assimiler la pensée

de Jean Scot, d'intégrer aux siennes la philosophie et la métaphysique de l'irlandais, mais de les exposer, de les expliquer, de les diffuser. Dès l'*Elucidarium*, Honorius présente le balancement entre autorité et raison qui est une des marques de Jean Scot, et dans au moins cinq de ses traités Honorius introduit l'une des formules les plus fameuses de son modèle:

Nihil enim aliud mihi videtur esse vera auctoritas nisi rationis virtute reperta veritas, et a sanctis patribus ad posteritatis utilitatem literis commendata (7).

Cette définition est comme l'exergue, ou l'axe fondamental, de toute l'œuvre d'Honorius.

La prose rimée n'est pas constante ici, car des passages entiers sont copiés de Jean Scot sans changement, mais au cours des remaniements honoriens, elle est régulière et belle. Certaines variantes de l'apparat critique suggèrent que si l'édition avait été exécutée en fonction de la rime, le trait aurait pu être encore plus accentué. Pour montrer cette attention particulière à la langue on donnera sur quelques lignes le texte de la *Clavis* et celui du *De divisione naturae*

a	Omnis itaque natura	<i>omnia quae corporeo sensui vel</i>
b	que sensu vel intellectu percipitur	<i>intelligentiae perceptioni succumbunt</i>
b	vere ac rationabiliter esse dicitur	<i>posse rationabiliter dicitur esse.</i>
c	ut hic visibilis mundus	
b	qui sensu corporeo conspicitur	
a	et angelica natura	
b	que solo intellectu percipitur	

La phrase suivante, qui copie Jean Scot, n'est plus rimée:

Ea autem quae per excellentiam suae naturae non solum sensum sed etiam omnem intellectum et rationem fugit, iure videtur non esse. Haec in solo Deo et in omnibus essentiis et rationibus omnium rerum recte intelligitur.

Ea vero quae per excellentiam suae naturae non solum ὅλον id est omnem sensum, sed etiam intellectum et rationem fugit, iure videri non esse, quae non nisi in solo Deo materiaeque et in omnium rerum quae ab Eo conditae sunt, rationibus atque essentiis recte intelliguntur (8).

B – PRÉFACE

Pour nous confirmer de façon irréfutable la paternité honorienne, nous avons un autre élément. La *Clavis physicae* est précédée d'une préface et d'un prologue qui dans les manuscrits paraissent constituer les trois premiers chapîtres de l'ouvrage lui-même. En fait, la *defloratio* ne commence qu'au lemme 4, de *duali divisione naturae* (9). Voici d'abord la préface:

Cum multos mente intuear, non solum indoctos sed etiam nitore summe sapientie claros, nimium a tramite phisice ratione exorbitare, per ea que divina gratia illuminante perspicaci ratione inspexi, omnes me sequi volentes accingor ad viam veritatis, Deo duce, revocare. In quo opere quedam minus ratione exercitatis videbuntur absona, que tamem veritatem considerantibus summa auctoritate et vera ratione constabunt subnixa. Cuius stilum ideo verti in dialogum quia summis philosophis, Socrati scilicet et Platoni ac Tullio nec non nostro Augustino et Boetio, visum est id genus docendi quam maximam vim optinere intro-

ducendi. Et quia plurima phisice abstrusa in eo reserantur, titulus eius si placet Clavis phisice inscribatur. Hunc offero iudicio sapientium, contemnens lividos dentes invidorum. In primis itaque invocanda est nobis eterna Dei sapientia, que omnem sensum exuperat ut de se digna dicenda intellectum aperiat (10).

Les mots et les thèmes communs aux autres ont été soulignés. L'on voit que ce passage nous indique sans équivoque l'auteur de la compilation. L'introduction s'étend sur les circonstances qui justifient la mise en chantier de cet ouvrage, et insiste sur son orthodoxie:

- D – *Propositis tibi a me aliquando quibusdam questionibus, causabaris tibi en aliis occupato ad solvendum non vacare, quarum nunc solutionem exigo, cum te videam otio abundare.*
- M – *Equum postulas. Sed conveniat inter nos, si placet, nil litteris tradi praeter id quod sacra auctoritate et perspecta ratione possit probari.*
- D – *Omnino hanc conventionem amplector, quia hec disputationis munitio durabit inconcussa que hinc inde sacre auctoritatis et probate rationis fuerit propugnaculis suffulta. Sed primitus censeo nomina eorum designanda quorum auctoritas tuo iudicio est sequenda, ne alicuius heresis machina huius elaborate edis destruat munimina.*
- M – *De tribus linguis quibus titulus triumphi Domini erat scriptus tales persone in auctoritate assciscantur de quorum fide et vita nil sinistrum quis suspicetur, et ideo nullus scrupulus in auctoritate illorum alicui relinquatur. De hebrea itaque lingua ipse Dominus utriusque legis auctor cum prophetis et apostolis auctoritatem proferat. De graeca, summi theologi Dionisius Ariopagita, Gregorius Nazanzenus et Gregorius Niseus eiusque frater Basilus, Iohannes Crisostomus nec non Maximus monachus praecipuus philosophus et episcopus auctoritatem prebeant; de latina autem summi catholici Hilarius Pictaviensis, Ambrosius Mediolanensis, Aurelius Augustinus et Iheronimus auctoritatem exhibeant.*
- D – *Horum omnium auctoritati nulli fidelium reniti permittitur, cum catholica ubique ecclesia illorum doctrine firmiter innitatur (11).*

Honorius nous dit que pour une fois, il est riche de loisirs. Il montre aussi qu'il est parfaitement sensible au danger que pouvait encourir un disciple de Jean Scot, et il prend bien soin d'établir qu'il ne fait que suivre la tradition et il s'abrite derrière un impressionnant éventail d'autorités. On est un peu surpris de lire le nom d'Hilaire de Poitiers comme celui de l'un des quatre docteurs de l'Église latine. C'est un auteur dont le nom revient assez souvent sous la plume d'Honorius, dans le *Commentaire des Psaumes*, par exemple, ou du *Cantique des cantiques*, mais on s'attendrait plutôt ici à rencontrer Grégoire le Grand, qui est une de ses sources préférées.

Le nom de Jean Chrysostome est équivoque ici. Dans le *De luminaribus Ecclesiae*, l'évêque de Constantinople est ainsi qualifié:

Iohannes Constantinopolitanae sedis episcopus, cognomento Chrysostomus, scripsit multa praeclara opuscula, et diversos tractatus. Cuius quam plurima eloquentiae fluentia, de graeco in latinum sermonem translata sunt (12).

Mais à quelques lignes de distance, on peut lire à propos de l'auteur du *De divisione naturae*:

Iohannes Scotus vel Chrysostomus in Scripturis insigniter eruditus, scripsit eleganti stylo librum Περὶ φύσεων id est de natura omnium rerum (13).

On a longtemps cru que cette appellation de «Bouche d'or» appliquée à Jean Scot était une invention d'Honorius, due à la ruse ou à l'ignorance (14). Mais J.L. Bataillon signale un manuscrit de la *Vox spiritualis*, à Soissons, dont le modèle est un manuscrit de Worcester du XI^{ème} siècle, attribué à *Iohannes Chrysostomus scottigena*: il est possible qu'Honorius se soit inspiré de cette tradition britannique (15). Si l'on en juge par le *De luminaribus ecclesiae*, il peut s'agir aussi d'une confusion avec l'évêque de Bâle du VII^{ème} siècle, Jean Scot «Bouche d'or».

Honorius précise, comme souvent, qu'il dédie son travail *ad instructionem multorum*, toutefois, il le confie au jugement des sages. Sous une forme nouvelle, l'on rencontre aussi une idée qui lui est chère: les *simplices* doivent apprendre, seuls les *sapientes* peuvent pénétrer dans les arcanes et en discuter.

C – CONTENU ET SOURCES

Etant donné la fidélité de la compilation d'Honorius, le contenu de la *Clavis physicae* est très semblable à celui du *De divisione naturae*. Il a été magistralement analysé par M.-Th. d'Alverny (16). Alors que le *De divisione naturae*, toutefois, est divisé en cinq livres, la *Clavis* n'en forme qu'un. Mais des lemmes coupent le long déroulement de l'exposé en brefs chapitres bien articulés. Ces titres remontent probablement à Honorius lui-même (17). Le plan est défini dès les premières lignes du texte:

Physica igitur, id est natura omnium rerum, dividitur in ea quae sunt et in ea quae non sunt. Haec divisio per quatuor differentias recipit quatuor species. Prima est quae creat et non creatur, id est Deus. Secunda quae creat et creatur, quod sunt primordiales causae. Tertia quae creatur et non creat, quod est generatio temporalium quae locis et temporibus cognoscitur. Quarta quae nec creat nec creatur, quod est finis omnium Deus (18).

Honorius réduit de moitié le texte du *De divisione naturae*, mais il ne semble pas qu'il le déforme. Ses simplifications paraissent dues à la nécessité de présenter une doctrine qui ne heurte pas trop les idées courantes. L'éditeur de la *Clavis* montre que la compilation des troisième et quatrième livres du *De divisione naturae* est «équilibrée et correcte». La problématique de l'acte créateur, le rapport entre Dieu et le monde, la philosophie de la nature avec son exégèse hexamérale et les digressions de physique, biologie, astronomie, comme aussi les difficultés soulevées par la création *ad imaginem et similitudinem* tels que les présente Jean Scot n'étaient pas fondamentalement différents des exposés de la théologie néo-platonicienne des grands centres d'études de Chartres, Laon ou Paris. Au contraire, la doctrine de l'apophatisme, l'analyse des catégories aristotéliennes, étaient peut-être trop en avance pour l'époque d'Honorius, aussi les a-t-il éliminées. De la réflexion trinitaire de Jean Scot, il est clair qu'il a retenu surtout ce qui était propre à l'augustinisme: c'est probablement ce qui explique que les deux premiers livres de l'Érigène aient subi «coupures, distorsions, malentendus» (19).

Quant au cinquième livre, Honorius l'a copié sans en changer plus de douze mots. On peut se demander pourquoi. P. Lucentini estime que c'est parce qu'Honorius a reculé devant la difficulté de réélaborer la théorie du *reditus ad unum*. Fatigué, il a décidé de rendre les armes, prenant tout de même soin de recopier son modèle, si bien

que, pour le cinquième livre du *De divisione naturae*, la *Clavis* est le seul témoin subsistant de la version β (20). Cette explication me laisse sceptique. Avec une belle ardeur, Honorius s'attaque aux idées les plus difficiles, et fait preuve d'un véritable génie lorsqu'il s'agit de les rendre accessibles et claires, sans les déformer (21). Au demeurant, la notion de *reditus ad unum* est présente dans quelques unes de ses œuvres, tel le *De cognitione verae vitae*, le *Commentaire des Psaumes*, d'autres encore.

Dès lors, quelle autre hypothèse proposer? Peut-être doit-on avant tout s'interroger sur le but même ce compendium. Honorius, ici comme ailleurs, proteste qu'il écrit *ad instructionem multorum quibus deest copia librorum*. Cette prétention, à propos du *De divisione naturae*, soulève quelque étonnement. Ce livre difficile était, au XII^{ème} siècle, connu par suffisamment de copies pour que tous ceux qui en étaient capables puissent le lire dans le texte original. La seule cause que l'on puisse attribuer à la confection de la *Clavis* c'est le désir d'Honorius lui-même d'assimiler plus profondément, en le remaniant, en l'abrégeant, en le coulant dans ses propres mots, le contenu de l'ouvrage qui forme sa plus constante référence culturelle. On peut donc suggérer peut-être, que, pour l'utilisation que lui pouvait en faire, le cinquième livre et la théorie érigénienne du *reditus ad unum* n'avaient nul besoin d'être remaniés.

P. Lucentini a étudié avec grand soin les sources de la *Clavis*, non seulement la source directe, qui est le *De divisione naturae*, mais les indirectes, c'est à dire essentiellement le corpus dionysien et les *Ambigua* de Maxime le Confesseur (22). Aux références données par Jean Scot, Honorius n'en ajoute qu'une: quelques lignes du *Monologion* (23). Anselme est ainsi le seul auteur contemporain appelé en témoignage, sans, toutefois, être mentionné par son nom. Il est plus étonnant que Jean Scot ne le soit pas non plus. Honorius dit dans la préface qu'il a transcrit dans son style et sous forme de dialogue les grandes réponses de la tradition patristique. Dieu lui-même guide cette recherche, *Summa auctoritas* éclairant la *perspicax ratio*. Honorius savait pourtant le nom de l'auteur du *De divisione naturae*, et le fait qu'il en ait donné des extraits sans préciser ni dans la liste du *De luminaribus* ni dans la préface de la *Clavis* qu'il faisait œuvre de compilateur a été jugé sévèrement. Les Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur détectent là «un plagiat qui ne fait point honneur à notre auteur» (24).

Mais Honorius devait être parfaitement conscient des difficultés et des dangers que présentait la métaphysique de Jean Scot, sur laquelle «des rumeurs sinistres» circulaient dès le début du XII^{ème} siècle, et qu'Hugues de Saint-Victor qualifiait de *phantasia* (25). Honorius, durant sa vie d'écrivain, n'a rien fait d'autre que pénétrer de plus en plus les doctrines du savant carolingien et en imprégner son œuvre. S'il n'est guère vraisemblable que l'adoption des doctrines érigéniennes soit la cause de son propre anonymat, le désir qu'il avait de les répandre est peut-être celle du silence qui entoure le véritable auteur du contenu de la *Clavis*.

D – LA DATE

A quel moment Honorius a-t-il rencontré le *De divisione naturae*? On se l'est souvent demandé (26). La pensée de Jean Scot, celle d'Augustin, celle d'Anselme

paraissent avoir nourri toute sa réflexion théologique. Dès le *De neocosmo*, peut-être même dès l'*Elucidarium*, Honorius avait en tête et sous la plume des notions empruntées au *De divisione naturae*.

Mais à quelle date a-t-il rédigé la *Clavis*? L'éditeur, P. Lucentini, pense que la liste du *De luminaribus* est chronologique: or, sur vingt-deux œuvres mentionnées, elle est la dix-huitième. Il retient donc 1125/30 comme date possible (27). En fait, l'inventaire du *De luminaribus* n'est pas chronologique, un des prix de l'édition de la *Clavis* est justement de le démontrer sans équivoque (28). Encore pourrait-on arguer du prologue qu'il s'agit d'une œuvre de la vieillesse d'Honorius. Le disciple dit en effet au maître que celui-ci s'est longtemps dérobé à ses prières sous prétexte d'autres occupations, mais que maintenant qu'il abonde de loisirs, il est temps d'expliquer les grands mystères de la théologie.

A supposer que cette mise en scène ne soit pas une fiction littéraire, le problème serait double. D'abord, Honorius aurait repris dans sa vieillesse, sinon des fonctions, au moins des activités d'enseignant, alors que ses longs commentaires des Écritures suggèrent au contraire une vie de reclus. Ensuite, des traités comme le *De anima et de Deo* et surtout le *De cognitione verae vitae* se servent, non du *De divisione naturae* mais de la *Clavis* pour citer la pensée de Jean Scot (29). Il se peut que la forme sous laquelle nous connaissons la *Clavis* soit une version peaufinée, et qu'Honorius ait auparavant rédigé une copie de travail à son usage. En tout cas, il paraît impossible de dater la *Clavis* d'après 1115, et je serais tentée personnellement de la placer plus tôt.

Les seuls manuscrits de la *Clavis* qui soient parvenus jusqu'à nous sont d'origine danubienne. Mais l'on a déjà remarqué que les bibliothèques bavaroises et autrichiennes ne sont si riches que parce qu'elles étaient hors des courants et des polémiques, à l'abri des autodafés de l'époque (30). On sait que Cantorbéry possédait un exemplaire de la *Clavis* et que le manuscrit du *De divisione naturae* dont s'est servi Honorius était français (31). Par ailleurs, il faut supposer que de nombreuses copies de la *Clavis*, du XII^e siècle, ont disparu, car des centres aussi éloignés que Salerne et Sainte-Odile, Schönaue et Laon, en ont eu connaissance dès le milieu du siècle (32).

En somme, si nous ne savons ni où, ni quand, la *Clavis* a été compilée, nous pouvons affirmer que sa conception remonte très haut dans la carrière d'Honorius: la séduction exercée par Jean Scot sur notre héros accompagna toute son œuvre.

E – L'INFLUENCE

Le destin de cette *Clavis* allait être curieux. Paradoxalement, c'est une des rares œuvres qui ait véritablement joué le rôle auquel la vouait Honorius: remplacer pour les *pusilli* un exposé complexe et trop riche, d'un auteur trop difficile. C'est par la *Clavis* qu'Élisabeth de Schönaue et Hildegarde de Bingen connaîtront les thèses érigéniennes. L'anthropologie de l'*Apex Physicae*, une encyclopédie des environs de 1140, celle de l'*Hexameron* d'Arno de Reichersberg, vers 1142, en proviennent directement (33). La fascination exercée par ce texte est attestée aussi par les belles et symboliques illustrations du manuscrit de Paris, B.N. lat. 6734, à propos desquelles M.-T. d'Alverny remar-

que: «Notre surprise a été grande de contempler le système de Denys, de Maxime le Confesseur et de leur disciple Érigène exprimé en quelques coups de pinceaux. Mais il faut reconnaître que l'heureuse survie de ces images permet, mieux que beaucoup de gloses, de préciser l'étendue, la portée de l'influence de Jean Scot au XII^{ème} siècle et de réaliser la place du *Timée* dans les milieux monastiques» (34). La *Clavis* en effet marquait un tournant dans la pensée du XII^{ème} siècle: sous une forme extensive et claire, elle introduisait dans la théologie occidentale les concepts les plus originaux de l'*orientale lumen*.

Mais peut-être la forme qu'Honorius avait donnée à la pensée de Jean Scot a-t-elle pénétré à un autre niveau que celui de la spéculation théologique. L'eschatologie de la *Visio Tundali* et la description des peines infernales dans le poème *Rede von des Tôdes gehugde* d'Henri de Melk ont pour source directe la *Clavis*, et ils inspireront Dante (35). On ne peut s'empêcher d'éprouver une sorte de révérence devant le *magister* – Honorius – qui, consciemment ou non, a nourri des courants si importants de la civilisation médiévale et moderne.

Dans le monde des écoles, la *Clavis* joua un autre rôle. En 1210 et 1225, le *De divisione naturae* encourut les foudres ecclésiastiques, et le 23 janvier 1225 Honorius III enjoignait d'en brûler toutes les copies. Hiérarchies séculières et régulières obéirent promptement (36). Il appartient donc à la *Clavis*, mieux dissimulée sous un titre ambigu, et anonyme, d'en transmettre les doctrines. Berthold de Moosburg et Nicolas de Cues fournissent deux illustres exemples de cet usage. Le même exemplaire de la *Clavis* fut glosé par Berthold et par Nicolas (37). Ni l'un ni l'autre ne virent le lien entre la *Clavis* et le *De divisione naturae*, ce qui signifie qu'ils ne connaissaient pas directement le chef-d'œuvre de Jean Scot, mais tous les deux commentent la *Clavis* et la font copier, car ils la considèrent comme un des bijoux de la veine néo-platonicienne (38). Au début du XVI^{ème} siècle, cette curiosité pour les thèses grecques, et le rôle de la *Clavis* dans leur transmission, n'avaient pas faibli, puisque nous possédons deux copies humanistiques de la compilation d'Honorius, les manuscrits de Vienne, Bibl. Nat. 3166 et 5261 (39).

LIBELLUS DUODECIM QAESTIONUM

Reprenant le fil de la Patrologie latine, nous arrivons maintenant à une autre *vexata quaestio* du corpus des œuvres d'Honorius, celle des questions théologiques. Elles ne sont pas mentionnées dans la liste du *De luminaribus*. Dans la *Donatio Gottwicensis* sont recensées des *Quaestiones diversae*, qui ne sont pas autrement définies. B. Pez a découvert trois volumes de ces questions. Seuls deux ont été publiés par ses soins.

A – AUTHENTICITÉ

Les deux premiers recueils imprimés par Pez étaient copiés dans un manuscrit du XIV^{ème} siècle de la Chartreuse de Gaming. Tous les deux étaient attribués à Honorius, et ils avaient un titre, le premier *Libellus duodecim quaestionum*, le second *Libellus octo quaestionum*. Trois raisons poussèrent B. Pez à soutenir l'authenticité honorienne:

le témoignage du manuscrit, la similitude de style et l'identité de doctrine avec d'autres œuvres (1).

Avons-nous quelque motif de mettre en doute son opinion? Il ne semble pas. Dès les premières lignes, la rime, caractéristique, nous entraîne:

Et si homo non fuisset conditus,	a
nec hic mundus creatus,	a
cuius ipse Dominus est constitutus,	a
et qui propter eum creditur institutus.	a
Quod si hic mundus factus non fuisset,	b
consequenter nec infernus esset,	b
qui utique in hoc mundo est positus	a
et in quem trusus est diabolus,	a
mox ut a caelo est pulsus (2).	a

A l'instar des autres œuvres proprement théologiques, les *Libelli* sont présentés sous forme dialoguée, divisés en chapitres, articulés en syllogismes. Le *Libellus duodecim quaestionum* est précédé d'une préface. La voici:

Thomae, *splendore sapientiae rutilo*, Honorius *videre faciem Domini* in iubilo. *Quaestionem, ut reor, multis optabilem, nuper a nobis utcumque solutam*, optimum duxi tuo iudicio mittere examinandam.

Duo in itinere casu convenerunt, quorum unus canonicus, alter erat monachus. Ineundo quaesivit uterque ab altero, quis vel unde esset? Canonicus dixit se esse beati Petri, monachus vero dixit se esse sancti Michaelis archangeli; canonicus dixit dominum suum digniorem, utpote Ecclesiae principem, et coeli ianitorem. Monachus econtra affirmavit, dominum suum celsiorem utpote angelum, et hunc paradisi praepositum. Cumque uterque suam partem *tali ratione vel auctoritate roborasset, quidam sciscitati sunt a nobis, cui eorum palmam dari debuisset. Quibus tunc breviter viva voce pro tempore respondi, sed ipsis petentibus scripto totam quaestionem edidi* (3).

J'ai souligné les termes ou les idées dont on trouve l'équivalent dans d'autres préfaces. Nous rencontrerons dans le *De vita vere apostolica* moines et chanoines qui se disputent sur leur prééminence respective. La mise en scène est la même que dans l'*Elucidarium*, l'*Inevitable* et le *De neocosmo*: l'auteur doit trancher d'une question sur laquelle beaucoup se sont exprimés. Lui-même a déjà donné son avis oralement. Il le couche maintenant par écrit, à la demande expresse d'un cercle d'amis ou d'élèves. En vérité, une lecture même superficielle convainc immédiatement qu'Honorius est bien l'auteur de ce *libellus*: il n'est pas une phrase que l'on ne retrouve ailleurs dans l'œuvre d'Honorius: *De neocosmo*, *Elucidarium*, *De anima et de Deo*, *De Cognitione verae vitae* et surtout *Clavis physicae* ont emprunté ou fourni des lignes entières.

B – CIRCONSTANCES ET DATE

La dispute entre moine et chanoine dans la préface, ainsi que le sous-titre *Num sanctus archangelus Michael beato Petro, an Petrus Michaeli praecedat?*, et le fait que Pierre, donc le chanoine, est déclaré digne de la palme, conduisirent à adopter trois conclusions, à propos d'Honorius. D'abord qu'il était un esprit futile, qui s'intéressait à des questions résolument dépourvues d'intérêt (4). Ensuite qu'il avait été chanoine et

avait changé d'état (5). Ce dernier point entraîne pour corollaire que ces *libelli questionum* se placeraient au tout début de sa carrière, avant même l'*Elucidarium*, donc avant 1100 (6). V. Flint définit le *Libellus XII quaestionum* un travail mal organisé, une simple collection de questions rapidement élaborées et de réponses hâtives à propos de sujets piqués au hasard. Honorius ne l'aurait pas cité dans son *De luminaribus* à cause de son imperfection. Chanoine à Worcester, il l'aurait écrit au moment même où il s'interrogeait sur les mérites relatifs des vocations monastiques et canoniales, et où il méditait, dans l'inquiétude, de changer d'état.

Ce *libellus duodecim quaestionum* est antérieur à 1117, car il est antérieur au *De anima et de Deo* et au *De cognitione verae vitae*. En revanche, il est postérieur à la *Clavis physicae*. Honorius dans ce *libellus* emploie l'expression *perspicax ratio probat et firma auctoritas roborat*. Dans le *De divisione naturae*, Jean Scot conclut ainsi son premier livre:

Ita etiam de eo dicitur agere et facere dum sit plus quam agere et facere et causa omnium faciendi et agendi, sine ullo motu, qui secundum accidens possit intelligi, super omnem motum. Omnium namque motuum omniumque accidentium sicut et omnium essentialium, causa est atque principium.

D – Et hoc indubitanter concesserim. Fige limitem libri (7).

Voici le passage correspondant remanié par Honorius dans la *Clavis physicae*:

Igitur non proprie dicitur Deus facere vel pati, qui tamen causa est omnium motuum faciendi vel patiendi sine ullo motu omniumque accidentium et omnium essentialium causa est principium.

D – Haec ita esse et *perspicax ratio probat et firma auctoritas roborat* (8).

Cette dernière formule avait été forgée un peu auparavant au cours de la *Clavis*, lorsqu'il s'est agi de définir les rapports entre autorité et raison (9). Son réemploi dans le *Libellus* démontre, me semble-t-il, l'antériorité de la *Clavis*.

Par ailleurs, Honorius s'explique plusieurs fois sur la place de l'homme dans le plan divin. Or dans l'*Elucidarium* sa théorie est strictement augustinienne. Elle ne fait que s'élargir par la suite. Ce qu'il dit ici est en accord avec ses affirmations du *De anima et de Deo* et du *De cognitione verae vitae*, mais par rapport à l'*Elucidarium* est introduite une idée, qui vient de Jean Scot, celle de la double création de l'homme. Dans l'*Elucidarium* Honorius dit que l'homme est resté sept heures au paradis (10). Ici il nie la réalité historique, spatio-temporelle, du Paradis, en affirmant que *Deus creavit omnia simul*, et en expliquant que l'unité de l'homme au paradis est une unité intelligible, ou idéale, abstraction faite du péché (11). Il n'est pas vraisemblable d'élaborer d'abord une idée complexe et riche, à l'aide de sources variées et larges, puis, lorsque l'on se repose les mêmes questions, l'abandonner, une seule fois, pour la reprendre ensuite dans toutes les autres œuvres. Le *libellus* est donc postérieur à l'*Elucidarium*.

Dans l'*Elucidarium* Honorius parle comme un moine. Ici, il semblerait qu'il défende les droits et la supériorité des chanoines. Il aurait donc changé d'état, et changé deux fois. Moine d'abord, il serait devenu chanoine, puis serait rentré dans la famille monastique. Juridiquement, il s'agirait d'une démarche fort délicate: le droit canon autorisait le passage d'un statut moins sévère à un plus parfait, mais pas le contraire, à

moins de raisons plus qu'impérieuses. Honorius, qui nomme gentiment «apostats» les moines qui deviennent chanoines ou séculiers (quant à ceux qui abandonnent les ordres, ils sont qualifiés de *peripsemata, canes, porci, publice hostes Dei*) se prononce avec sévérité sur le sort à réserver aux *reversi*: ils doivent implorer eux-mêmes verges, humiliations, isolement, jeûne et terminer leurs jours sous le cilice et dans le silence (12). Peut-être Honorius usait-il de la haire et de la discipline, mais en tout cas, il ne s'est jamais confiné dans le silence.

Une parenthèse canoniale n'est à aucun moment concevable dans sa vie. Mais, dans ce *libellus duodecim quaestionum*, dit-il, une seule fois, que les chanoines sont supérieurs aux moines? Honorius ici adopte les symboles de son temps: Pierre incarne le chanoine, Michel le moine. Mais ce n'est pas la place respective du chanoine et du moine, qui l'intéresse, mais le fait que Pierre soit un homme, et Michel un ange. C'est seulement dans la mise en scène de la préface qu'apparaissent moine et chanoine, le débat se poursuit sur la valeur respective de l'ange et de l'homme, et Honorius en oublie son prétexte et son symbole de départ. Il affirme bien, à la fin de son traité, que l'homme est supérieur à l'ange, mais n'en tire pas la conclusion qui, si son but était de prouver la supériorité du chanoine sur le moine, s'ensuivrait nécessairement: si l'homme est supérieur à l'ange, si Pierre, un homme et chef des chanoines, est supérieur à Michel, un ange chef des moines, il appert que le chanoine est supérieur au moine, et son état plus respectable ou enviable.

Mais il ne dit rien de pareil:

Absque dubio, homo est dignior, licet angelus sit felicior, quia homo in Christo est Deus, quod non est angelus, et angeli adorant supra se hominem Deum, non homines angelum (13).

Il n'est plus question de moine et de chanoine.

Si l'on affirmait qu'Honorius avait été chanoine, et que le *libellus duodecim quaestionum* en était une preuve, on était contraint à faire de celui-ci sa première œuvre, ce qui n'est pas possible, ou sa dernière: Honorius aurait choisi la vie canoniale à la fin de ses jours et, peut-être pour se mettre sous une haute protection, aurait dédié le *libellus* à Thomas, archevêque de Cantorbéry (14). Mais Honorius ne peut pas avoir survécu aussi longtemps, et nous ne savons pas qui est ce Thomas. C'est un nom assez rare, mais J. A. Endres identifie plusieurs Thomas dans les communautés irlandaises de Ratisbonne, Würzburg et Vienne, dans la première moitié du XII^e siècle (15). Mais il est possible que la dédicace ne soit intervenue qu'en un second moment. Nous connaissons seulement neuf manuscrits du XII^e siècle de ce *Libellus*, or quatre d'entre eux sont originaires de la France du Nord: Beauvais, Saint-Victor de Paris, Corbie et Cîteaux. Dans la préface, Honorius nous dit qu'il a déjà répondu oralement aux questions posées ici: il n'est pas insensé de penser que la conception date de ses années d'enseignement, et qu'il faille la situer avant 1116 en France.

C – LA PLACE DE L'HOMME DANS LE PLAN DE DIEU

Ce mince traité revêt, pour l'histoire des idées, une grande importance. Honorius se demande quelle est la place de l'homme dans le plan divin. A-t-il été créé comme personnage de remplacement? A-t-il sa dignité propre? Anselme, dans le *Cur Deus homo?* avait gardé la réponse traditionnelle, déjà exposée par Augustin et Grégoire:

Ratio cur numerus angelorum qui ceciderunt restituendus sit de hominibus (15).

Dans l'*Elucidarium*, Honorius hésitait: l'homme n'est pas une créature de remplacement, mais elle complète le nombre des élus:

Ad quod palatium praedestinavit quemdam certum numerum electorum militum, quem nec liceret excedi et quem necesse esset compleri. Porro hunc numerum voluit constare ex angelis et hominibus. Ipsum autem numerum determinavit in decem, novem quidem ordinibus angelorum et decimo hominum.

Quare novem angelorum?

Propter Trinitatem: in novenario enim numero ternarius tertio fit repetitus.

Quare unum hominum?

Propter unitatem, ut unitas in Trinitate ab angelis et hominibus laudaretur, coleretur, adoraretur.

Cur numerum electorum noluit tantum constare ex angelis?

Duas principales creaturas fecit Deus, unam spirituales, alteram corporales. Voluit ergo ab utraque laudari, de spirituali ab angelis, de corporali ab hominibus (16).

L'homme *decimus creatus* ne l'a pas été pour pallier la chute des anges, mais pour compléter le nombre des adorateurs de Dieu. La formule qu'emploie Honorius est d'ailleurs fort ambiguë, et, retirée de son contexte, devient incompréhensible car il écrit:

Sed ut impleretur electorum numerus, homo decimus est creatus (17).

Dans le *libellus duodecim quaestionum*, il affirme sans équivoque sa pensée, en une formule rencontrée chez Jean Scot:

Homo non est pro angelo, sed pro ipso creatus (18).

L'homme a son originalité particulière, sa place décidée de toute éternité:

Plerique arbitrantur hominem hac sola causa conditum, ut per eum instauretur lapsus angelorum. Quod si ita est, necessario sequitur, hominem nunquam fuisse conditum si perstitisset in caelo numerositas angelorum ... notandum quod unusquisque in proprio loco fundatur, nec ullum pro alio locatur. In generibus quippe nec avis pro pisce, nec piscis pro bestia, nec lapis pro arbore surgit, nec arbor pro lapide successit: ita et homo in universitate habet suum proprium locum, sicut et angelus suum proprium. Igitur homo non est pro angelo sed pro ipso creatus, alioquin maioris dignitatis vermis esset, qui proprium haberet, quam homo, qui proprio loco careret, et alterius locum occuparet sicque dissonantia in universitate fieret (19).

Le monde conçu par Dieu est en effet une *universitas* où chaque parcelle de la création concourt à l'harmonie totale. Honorius développe une image empruntée au *De praedestinatione* de Jean Scot en un de ses textes les plus célèbres:

Summus namque opifex universitatem quasi magnam citharam condidit (20).

Les cordes de cette cithare composent un sublime accord, bien que chaque note soit distincte, comme sont respectées les lois propres de tous les êtres. L'univers est perçu comme un tout, dont l'harmonie est éclatante, la contemplation délectable. M.-D. Chenu a montré comment « tant par la fermeté de l'expression que par les références à l'idéalisme platonicien ... ces réflexions décident d'un non banal rationalisme optimiste, dans cette vision de l'ordre du monde » (21).

A partir du *libellus duodecim quaestionum*, M.-D. Chenu a montré la cohérence de la pensée d'Honorius: parce que le monde vaut d'être contemplé, il vaut aussi d'être décrit, et c'est ainsi que naît l'*Imago mundi*; il vaut d'être compris, et c'est ce que nous permettra la *Clavis physicae*. La genèse demande une interprétation selon des options particulières, et voilà pourquoi nous avons besoin d'un *De neocosmo* (22).

Dans ce petit traité, qui s'inspire presque tout entier du deuxième livre du *De divisione naturae*, sont utilisés quatre des lemmes de la *Clavis physicae* dans l'ordre même de leur rédaction. Le lemme 69 se termine par la même image de l'harmonie qui ouvre ce traité:

In ea siquidem omnia confluunt quae a Deo condita sunt, unamque harmoniam ex diversis naturis veluti quibusdam distantibus sonis componunt, ut divisio omnium per mediam connexionem progrediens, in Deo accipiat finem in unitate ascensionis, in quo non est divisio (23)

et les termes presque s'y répondent:

Qui omnes dulci harmonia consonant, dum concorditer suum factorem amando laudant (24).

Si la théorie du *reditus ad unum* est ici à peine esquissée, en revanche, celle de la double création, suivant le développement même du *De divisione naturae* et de la *Clavis*, l'est clairement:

Sic universa creature in divina mente concepta est simplex invariabilis et aeterna, in seipsa autem multiplex, variabilis, transitoria (24).

Les lemmes 70–75 s'interrogent sur l'homme avant le péché, la diversité des hommes, la gloire de l'homme, la nature de l'ange, la place particulière de l'homme et le mystère de l'encarnation du Christ (25). Ce sont les questions qu'Honorius aborde, mais il y répond encore en des catégories éthiques et non pas métaphysiques:

Homo autem dignior, quia in miseria positus, contra vitia et daemones pugnans, virtute beatitudinem promeruit, quam angelus per gratiam Dei non amisit (26).

La description des joies du paradis s'inspire encore largement de saint Augustin. Mais Honorius se promet de revenir sur tous ces problèmes:

Sed quia hoc durius quibusdam dictum videtur tota Scriptura clamante numerus angelorum electis hominibus redintegrandus enucleatius ratione duce elucidetur (27).

C'est ce qu'il fait dans le traité suivant.

LIBELLUS OCTO QUAESTIONUM

Dans huit des neuf manuscrits du XII^{ème} siècle qui nous les transmettent, ce traité se trouve avec le précédent. Il obéit à la même économie et sort de la même plume, il est inutile de revenir sur la démonstration. Une très brève préface crée un lien formel avec le *Libellus duodecim quaestionum*:

Vellem mihi certa auctoritate monstrari, ac firma ratione probari, utrum homo crearetur si angelus in caelo perstitisset, cum enim auctoritas cuiusdam magni dicat *ut impleretur electorum numerus homo decimus creatur* (1).

Les mots sont identiques à ceux de la conclusion du premier libelle.

A – LE CONTENU

Pour présenter ce traité, il suffirait sans doute de renvoyer à un article de Br. Stock, *The Philosophical Anthropology of Johannes Scottus Eriugena* (2), car tous les thèmes qui sont abordés ici le sont d'après le *De divisione naturae*, et Honorius en adopte et le dessin et les idées. La réflexion théologique se centre sur le plan de la création, étudie la genèse du cosmos pour montrer l'ampleur de la conception divine, et l'unicité de l'homme, sa place extraordinaire dans l'économie divine. A la suite de Jean Scot, Honorius donne une définition nouvelle de la méthode théologique:

Nihil est aliud auctoritas quam per rationem probata veritas, et quod auctoritas docet credendum, hoc ratio probat tenendum (3).

Juxtaposition de la foi et de la raison se rencontre dans le *De divisione naturae*:

Nil enim aliud mihi videtur esse vera auctoritas nisi rationis virtute reperta veritas, et a sanctis patribus ad posteritatis utilitatem literis commendata (4).

Toutefois, Honorius utilise ici la formule qu'il a élaborée dans la *Clavis physicae*, ce qui montre la postériorité du *Libellus octo quaestionum* par rapport à celle-ci (5). M.-D. Chenu nous signale ce passage comme «l'un des textes célèbres dans l'histoire de la méthode de la théologie au moyen-âge» (6). Honorius, au nom de la cohérence du plan divin, critique l'allégorisme scripturaire de saint Grégoire et l'usage que celui-ci fait de l'évangile des dix drachmes (7). En termes simples et clairs, il énonce les lignes maîtresses de l'eschatologie de Jean Scot. Voici d'abord la théorie de la double création:

Est autem dualis creatio hominis, una in aeternitate per praedestinationem, altera sub temporalitate per formationem ... illi autem sex dies non sunt, ut isti volubiles, intelligendi, sed in aeternitate fixi, ad quorum exemplar isti sunt facti (8).

Non moins explicitement, il définit l'homme comme *officina omnium*, microcosme en parfaite harmonie avec le macrocosme, fait à l'image de Dieu et à sa ressemblance (9), ce qui l'amène à s'interroger sur l'autarcie de l'homme et sur la prédestination:

Et quia Eius occultum iudicium exsuperat omnem sensum, quosdam quos vult, nocentes igne purgatorio purificatos ad gloriam assumit, quosdam, quos vult, innocentes, in miseriam relinquit. Melius est enim per misericordiam salvari, quam unquam iudicis sententia condemnari. Cur autem hoc faciat, non plus possumus investigare quam illud possumus indagare cur angelos non fecerit archangelos, vel feminas non fecerit viros, vel cur pavoni

tantum decorem pennarum prae ceteris avibus dederit, et multa his similia: omnia enim quaecumque voluit fecit et facit (10).

Honorius pourtant accepte la responsabilité personnelle devant la faute, et la mort comme conséquence du péché:

Homo quippe Deo inobediens, diabolo ad iniusticiam factus est obediens, pro qua iniusticia debitam mortem incidit. Sicque dissonantiam in universitatem fecit, dum ad vitam conditus, in morte defecit. Christus vero per contrarium ex simili exhibuit consonantiam (11).

Cette idée de *restitutio* conduit Honorius à exprimer la plus importante, et peut-être la plus combattue, des doctrines de Jean Scot: celle de la déification de l'homme:

Causa autem Christi incarnationis fuit praedestinatio humanae deificationis. Ab aeterno quippe a Deo erat praedestinatum ut homo deificaretur, dicente Domino: Pater, dilexisti eos ante constitutionem mundi, subaudi: per me deificandos. Sicut autem Deus est immutabilis, ita et praedestinatio eius: oportuit ergo hunc incarnari, ut homo posset deificari (12).

Honorius dans la *Clavis physicae* n'avait fait que recopier, sans presque en changer un mot, le cinquième livre du *De divisione naturae* qui traite de l'eschatologie de Jean Scot et du *reditus ad unum*. Quelle que soit la raison de cette décision, il avait toutefois médité sur ce cinquième livre, qu'il avait, comme les précédents, divisé en lemmes. Ici, il en introduit quelques uns: *Quae sit mors sanctorum*, *Quid gratia*, *Quod in futuro sint omnia spiritualia* (13). Et c'est encore au cinquième livre du *De divisione naturae* qu'est emprunté, sous une forme peut-être rapide, l'idée du retour à l'unité:

A morte quippe resurgens mortale corpus in spirituale, spirituale vero in deitatem sic convertit, ut aer in lucem convertitur... Christus hominem peccatum et per hoc moriturum praescius in secundo statu venire et mori voluit, ut hominem de morte redimeret et ad statum vitae reduceret (14).

En dehors de la citation de l'*Enchiridion* relevée plus haut, mais que Jean Scot utilisait déjà dans le *De praedestinatione*, on voit que l'influence de l'Érigène est envahissante, presque indiscrète. Il n'est pas une ligne de ce *Libellus*, ou presque, dont on ne puisse trouver la source dans le *De divisione naturae*.

B – LA DATE

M.-D. Chenu, a, le premier, attiré l'attention sur la place très importante de ce traité dans la théologie du XII^{ème} siècle, mais peut-être faut-il analyser ses conclusions à la lumière de nouvelles critiques. Pour M.-D. Chenu, le *Libellus octo quaestionum* marque un tournant dans la pensée du XII^{ème} siècle (15). Deux études affirment, à l'inverse, qu'Honorius est seulement le porte parole de quelqu'un de plus grand que lui.

V.I.J. Flint date le *libellus* très tôt après 1098 car Honorius suit là clairement le *Cur Deus Homo?* et ne fait que le résumer (16). Qu'Honorius ait eu le *Cur Deus Homo?* sous les yeux, cela me paraît évident: pour en donner un seul exemple, Boson dans le *Cur Deus Homo?* et le disciple dans le *Libellus octo quaestionum* entament la discussion par une phrase identique: *vellem mihi certa ratione* ... (17). Anselme et Honorius

se demandent tous les deux: quelle est la place de l'homme dans le plan divin?, et surtout: quel est le motif de l'Incarnation? Mais si la problématique est la même, les conclusions sont opposées, ou en tout cas différentes. Pourquoi Dieu a-t-il créé l'homme? C'est, dit Anselme, pour remplacer les anges déchus, qui ne pouvaient l'être par d'autres anges:

Deum constat proposuisse, ut de humana natura quam fecit sine peccato, numerum angelorum qui ceciderant restitueret ... rationalem naturam, quae Dei contemplatione beata vel est vel futura est, in quodam rationabili et perfecto numero praescitam esse a Deo, ita ut nec maiorem nec minorem illum esse deceat, non est dubitandum (18).

Honorius dit juste le contraire:

Evidens scripturae auctoritas clamat, et perspicax ratio probat: si omnes angeli in caelo permansissent, tamen homo cum omni posteritate sua creatus fuisset. Iste quippe mundus propter hominem est factus. Mundus autem et caelum et terra et universa quae ambitu continentur, et valde absurdum credi videtur, ut stantibus angelis is non crearetur, propter quem universitas creata legitur (19).

Mais surtout, la réponse même au *Cur Deus homo?* est bien différente. À Anselme qui explique que Dieu a revêtu une enveloppe charnelle pour nous sauver de la mort et du péché, Honorius réplique sans ambage: *Christi incarnatio fuit humanae naturae deificatio* (20). Seule une personne divine, dit Anselme, pouvait racheter l'honneur de Dieu, et si Dieu a accepté de mourir, c'est pour nous montrer son amour, et, par sa résurrection, l'accomplissement de sa miséricorde (21). Pour Honorius, avant même le péché le Christ devait s'incarner:

Denique provida Scriptura ante peccatum hominis promittit Christum... Christus est Deus Homo in quo Deus ante mundi constitutionem praedestinos ad vitam eligit, quia nos deificari constituit. Quando enim Deus humanam naturam induit, universa humanitas in electis dumtaxat in Deum tunc transit (22).

Sa mort nous évite la mort éternelle, sa résurrection nous restitue notre intégrité première, ou du moins nous donne la possibilité de la retrouver (23). Toutefois, là n'est pas la cause de l'Incarnation, ni de la double nature dans laquelle Dieu s'est manifesté:

Auctoritas sacrae Scripturae et manifesta ratio declarat: Deus hominem assumpsisset, etiamsi homo numquam peccasset (24).

La conséquence en est que, pour Anselme, le corps de l'homme après la résurrection devient incorruptible:

Quemadmodum igitur si non peccasset homo, cum eodem quod gerebat corpore in incorruptibilitatem transmutandus erat, ita oportet ut, cum restaurabitur, cum suo (in quo vivit in hac vita) corpore restauretur (25).

Pour Honorius, nous l'avons vu un peu plus haut, le corps devient divin (26).

Il est certain qu'Honorius avait à l'esprit le *Cur Deus homo?* il emploie volontiers des mots et des formules de saint Anselme, mais il paraît non moins assuré que, au moins dans ces deux opuscules des *Octo* et *Duodecim Quaestiones*, sa réflexion s'oriente selon des lignes toute différentes: à la pensée anselmienne, Honorius superpose celle d'Érigène, modifiant ainsi passablement la première.

La deuxième date que l'on ait proposée est «après 1123», car l'opuscule d'Honorius ne serait que l'intelligente vulgarisation des thèses émises par Rupert de Deutz dans l'*In Johannem* et dans le *De Glorificatione Trinitatis et processione Sancti Spiritus*. Dom M. Magrassi a consacré un chapitre entier de son ouvrage sur la théologie de Rupert de Deutz à démontrer que «les grandes idées qui dominent le traité [*Libellus octo quaestionum*], les seules qui intéressent aujourd'hui l'historien de la théologie, ont été empruntées à Rupert» (27).

Jusqu'à Rupert, se demande M. Magrassi, quelle place accordait-on à l'homme dans le plan divin? Au XII^e siècle, Anselme de Cantorbéry par adhésion enthousiaste, l'École de Laon faute de trouver une meilleure réponse, acceptent les thèses d'Augustin et de Grégoire le Grand: l'homme fut créé pour remplacer les anges déchus. Mais «Rupert a prononcé une parole neuve pour la théologie de tous les temps»: l'homme fut créé pour que le Christ puisse s'incarner. Honorius «lut Rupert à la lumière de la question agitée dans les écoles. La réponse, dans sa nouveauté, lui plut au point qu'il décida d'en faire un opuscule» (28). M. Magrassi alors de montrer, en mettant en parallèle deux colonnes de textes, comment sinon dans les termes («non è una trascrizione letterale»), au moins dans l'enchaînement des idées, Honorius n'est que le disciple servile de Rupert, dépendance qu'Honorius aurait lui-même affirmée et reconnue.

Le preuve de l'influence de Rupert est donnée par l'*Elucidarium*: dans ce traité, écrit avant l'*In Johannem*, Honorius adopte les thèses de saint Grégoire *ut completeretur electorum numerus, homo decimus est creatus*. S'il tient un langage différent dans le *Libellus octo quaestionum*, c'est qu'entre temps sont parus les ouvrages de Rupert, qui ont polarisé l'attention d'Honorius, et l'ont fait changer d'avis (29). Des connaisseurs aussi avertis que H. Silvestre et J. Gribomont tiennent l'hypothèse pour acquise (30). La question est-elle vraiment réglée?

Dans l'*Elucidarium*, nous l'avons vu plus haut, Honorius déclare fermement que, de toute éternité, la place de l'homme était prévue dans le plan divin. Il en fait une créature de complément, et non pas de remplacement. Dans son contexte, le *ut completeretur* cité par M. Magrassi ne peut s'entendre «afin qu'il remplisse» mais «de sorte qu'il complète» (31). Honorius, entre l'*Elucidarium* et le *Libellus octo quaestionum*, a certes évolué. Je ne crois pas que ce soit sous l'influence de Rupert. Dans le *De Trinitate*, aux environs de 1116, celui-ci se demande quelle est la place de l'homme dans le plan divin. À ce moment-là, il adopte la réponse traditionnelle. Après la chute des anges, s'inquiète-t-il, pourquoi Dieu dans sa toute puissance n'a pas recréé des anges, mais a conçu l'homme?

Cur homines, alterius naturae vel conditionis fecit, quos reponeret pro angelis?

Inutile de s'interroger, dit-il, car nous ne pouvons pas le savoir:

Quaerimus enim non alta sapientes, ut Deo respondeamus, aut iudicia eius comprehendere praesumamus, sed ut appropinquantes pedibus, eius, de doctrina illius accipiamus. Unde et hoc in praesenti responsum accipimus, quo dignum est ut contenti simus, quia quod habuit hoc de thesauro cordis sui protulit omnium artifex Deus (32).

Il prend comme texte d'appui *Quod factum est in ipso vita erat*, mais il ne le commente pas. Dans l'*In Iohannem*, un an plus tard, c'est à dire en 1117, Rupert répond à la question qu'il se posait dans le *De Trinitate*. Le thème scripturaire est le même, mais cette fois, il est expliqué:

Quod factum est, in ipso vita erat ... nam unde hoc habet anima rationalis ut cum fabрили vel architectonica quidpiam componendum est structura, prius totum illud apud se videat in arte quam foris exhibeat in opere (33).

Saint Augustin, dans son *Tractatus in Iohannem* glosait lui aussi ce même texte:

Quod factum est, in ipso vita erat ... velut cum faber facturis aliquid suae artis opus, prius illud intra se dicit mentis conceptione (34).

Saint Augustin donne l'exemple non pas de l'architecte, mais du *faber*. Vingt ans avant l'*In Iohannem* de Rupert, dans l'*Elucidarium*, Honorius avait modifié l'image d'Augustin:

Quod factum est, in ipso vita erat ... in quo patet omnem creaturam semper fuisse visibilem in Dei praedestinatione, quae postea visibilis ipsi creaturae apparuit in creatione, ut artifex qui vult domus construere, prius tractat quomodo quaeque velit disponere et machina quae post surgit in aedificio prius stabat in ingenio (35).

Vingt ans avant l'*In Iohannem*, Honorius avait précisé l'idée générale de l'ouvrier par l'exemple plus concret de la fabrication, de l'ouvrage de l'architecte: or, dans l'*In Iohannem*, c'est celle-ci que Rupert utilise.

Mais nous avons un indice bien plus intéressant. La première partie du *De Trinitate* fut écrite avant le voyage de Rupert à Laon, la seconde après. Commencé en 1114, le *De Trinitate* était terminé en 1117. Dans les premières pages, nous venons de le voir, pas de commentaire du verset de saint Jean, simplement cité. Dans la seconde partie, le *Quod factum est in ipso vita erat* est glosé, avec une image différente de celle de l'*In Iohannem*; Rupert donne l'exemple de l'écrivain et de la composition de son œuvre (36). Or, que lisons nous dans le *Libellus duodecim quaestionum*:

Quod factum est, in ipso vita erat. Verbi gratia, dictamen a me compositum et adhuc non scriptum, quodam modo in me vivit quod quasi exemplar inspicio, dum illud in tabulis scribo. Et illud quod foris scriptum apparet, est umbra illius non scripti, quod intus latet (37).

Or, pour le sens de cet emprunt, nous ne pouvons avoir aucune hésitation: c'est l'image que nous avons dans le *De divisione naturae*, et qu'Honorius employait déjà dans la *Clavis*.

Ceci nous donnerait un terminus pour les *libelli quaestionum* d'Honorius: avant 1116. Et peut-être pourrait-on tirer de là une conséquence suggestive ce ne serait pas par le canal de Kuno de Ratisbonne, comme on l'avait toujours cru, que se seraient établies des relations entre Rupert et Honorius, mais à travers Laon. On sait qu'en 1117 Rupert vint à Laon pour se disputer avec Anselme et Guillaume de Champeaux, sur le problème du mal et de la volonté de Dieu. L'idée surgit irrésistiblement que telle fut l'occasion où Rupert rencontra, sinon Honorius, au moins son œuvre. Dans les quatre compositions qui précèdent le voyage à Laon, *De divinis officiis*, *In Iob*, *De voluntate*

Dei, De omnipotentia Dei on ne trouve pas, me semble-t-il, d'écho d'Honorius ni du milieu dans lequel il se mouvait et de l'esprit qui l'animait. Au contraire, on a l'impression d'une réflexion opposée. Lorsque, dans la première partie du *De Trinitate*, on lit que nous ne devons pas nous demander le pourquoi des choses, on se rend compte à quel point Rupert est loin d'Honorius, qui lui, ne veut comprendre que les pourquoi:

Itaque et nos cum legimus quia formavit Dominus hominem de limo terrae, non discutiendum est nobis cur ita fecerit, sed potius illud timendum unicuique nostrum de seipso ne vas quod fecit ipse, dissipetur in manibus eius et hoc abiecto, faciat aliud vas (38).

On ne peut s'empêcher de le rapprocher du texte d'Honorius sur le même sujet:

Sed cum terra sit infimum elementum et faex omnium elementorum, ignis vero summum et purissimum elementum, quid rationis habet quod Creator Deus corpus non de igne sed de terra sumpsit?

M – Centrum est dignius quam circulus, centrum enim immobile figitur, circulus vero mobilis volvitur. Terra enim centrum elementorum est fixa et stabilis, ignis est ut circulus motus instabilis. Et licet omnia elementa in dignitate conditionis sint aequalia, tamen in figuris secundum naturam centrum habet primatum. Terra est centrum mundi et nutrix omnium animantium (39).

Or après 1117, les contacts entre les deux œuvres se multiplient, il est trop facile de le montrer, et Rupert commence à se poser des pourquoi.

C – HONORIUS ET RUPERT

En effet, il semble bien qu'il faille donner raison à M.-D. Chenu quant à l'antériorité des *Libelli quaestionum* par rapport au *De Trinitate et operibus eius* et à l'*In Iohannem* de Rupert, et que «la parole neuve qui intéresse la théologie de tous les temps» ce soit Honorius qui l'ait prononcée. Dans le *Libellus octo quaestionum* Honorius reprend une formule élaborée dans la *Clavis physicae*:

Nihil est aliud auctoritas quam per rationem probata veritas, et quod auctoritas docet credendum, hoc ratio probat tenendum.

Dans le *De Trinitate*, Rupert, qui s'était jusque là opposé à toute dialectique et à toute raison raisonnante, écrit:

Caeteros omnes non ideo ita credamus quia ipsi ita senserunt, sed quia dicta sua horum testimoniis vel aliqua probabili ratione firmare potuerunt (40).

M. Magrassi, qui relève ce texte, commente: «Rupert exhume ainsi une conception de l'*auctoritas* formulée un siècle et demi plus tôt par Scot Érigène, mais qui, jusqu'alors, n'avait obtenu aucune postérité» (41).

Honorius, dans le *Libellus octo quaestionum* applique cette formule à un problème précis: l'autorité de l'Écriture enseigne, et la raison qui scrute confirme, que l'homme aurait été créé même sans la désobéissance de l'ange. Que Rupert, qui ne paraît connaître ni le *De divisione naturae*, ni la *Clavis physicae*, soit précisément aller pêcher dans le *De divisione* cette conception, pour s'en servir justement à propos de la même question qu'Honorius, tient du miracle ou de l'invraisemblance. Tout donne à penser

que Rupert a lu non pas Jean Scot – dont, me semble-t-il, il adopte cette seule idée – mais Honorius, qui, lui, connaissait Jean Scot, guide habituel de sa réflexion, par cœur.

L'antériorité d'Honorius sur Rupert à propos de la place de l'homme dans le plan divin me paraît indéniable. Mais la difficulté que posent les relations entre les deux écrivains n'en est pas résolue pour autant. Entre Honorius et Rupert, il existe des ressemblances précises, des citations littérales. Un auteur du siècle dernier avait suggéré que lorsque Rupert voulait faire de la divulgation, il empruntait le pseudonyme d'Honorius, et signait de son nom les traités sérieux (42). Une thèse récente vient de définir Honorius comme le porte-voix de Rupert, qui n'aurait fait que répandre dans le peuple les idées de l'abbé de Deutz, tandis que Geroch de Reichersberg les introduisait dans les milieux ecclésiastiques. On reste sceptique sur la démonstration lorsque l'on s'aperçoit que tous les exemples qui prouveraient qu'Honorius est le disciple théologique de Rupert sont pris dans la *Philosophia mundi*, qui non seulement n'est pas d'Honorius, mais dont la mise en œuvre et la curiosité scientifique sont aux antipodes de la pensée de Rupert (43). Le problème reste cependant délicat.

Une partie des rencontres vient certainement de sources communes. Dans l'*In Johannem* de Rupert nous avons ce texte sur l'échelle des êtres:

Omnium enim quae facta sunt, alia quidem sunt, ut lapides, alia et sunt et vivunt, ut arbores, alia vero sunt et vivunt et sentiunt ut pecora. Homo autem post angelum solus in hoc honore est positus quod ad quaerendum et inveniendum creatorem suum factus est idoneus (44).

Dans le *De Anima et de Deo* d'Honorius, ou le *De cognitione verae vitae*, on trouve une idée fort semblable:

Lapides boni sunt, qui tantum sunt. Meliores his arbores quae sunt et vivunt. His meliores bestiae, quae sunt, vivunt et sentiunt. Meliores his homines, qui sunt, vivunt, sentiunt et intelligunt (45).

Dans une question théologique de notre auteur, encore inédite, *Utrum Deus localis sit*, on rencontre la phrase même de Rupert (46). On peut la lire aussi, à très peu près, dans les *Homeliae in Evangelia* de Grégoire le Grand, dans le *Monologion* d'Anselme, dans la *Clavis physicae* et le *De neocosmo* d'Honorius, dans le *De Divisione* et le *De praedestinatione* de Jean Scot. La source commune est le *De Genesi ad litteram* de saint Augustin et il n'est pas utile de supposer qu'il s'agit d'emprunts successifs: Grégoire, Jean Scot, Anselme, Rupert et Honorius ont pu tous les quatre lire le texte original et le rendre d'une façon proche ou semblable (47). L'image de la cithare que Rupert et Honorius utilisent pour démontrer l'harmonie du monde a aussi sa source dans Augustin. Je crois qu'Honorius l'a empruntée à travers le *De praedestinatione* parce que les termes *Summus namque opifex* qui sont communs au *Libellus duodecim quaestionum* et au *De praedestinatione* me paraissent caractéristiques, mais Rupert a pu la rencontrer de son côté sans intermédiaire.

Pour les idées communes à Honorius et Rupert dont on peut dater l'expression, l'antériorité revient certainement à Honorius. Nous venons de voir ce qu'il en est pour la place de l'homme dans le plan divin. Rupert passe pour avoir, le premier, juste avant

1126, expliqué le *Cantique des Cantiques* en termes d'affection entre la Mère et son Fils (48). Honorius le fait déjà dans le *Sigillum beatae Mariae* que l'on doit dater des environs de 1100 (49). Non d'ailleurs qu'Honorius soit pour autant un génie dont la place primordiale n'aurait jamais été aperçue: c'est à Jean Scot que sont empruntées les idées et les formules qui expliquent le motif de la création de l'homme et celui de l'Incarnation. À la fin du XI^{ème} siècle et au début du XII^{ème}, la nouvelle attention portée à la Vierge Mère était dans l'air du temps.

En fait il semble qu'à un certain moment Rupert ait rencontré l'œuvre d'Honorius, et en ait adopté quelque chose, tout en continuant à se mouvoir sur un plan de réflexion théologique tout différent. Par exemple, dans l'*In Johannem* et le *Libellus octo quaestionum*, Honorius et Rupert définissent bien de la même manière les modalités de l'Incarnation, mais pour Honorius, le Verbe s'est fait chair pour permettre la déification de l'homme, tandis que pour Rupert l'homme a été doué de la chair pour exalter la double nature du Verbe.

Mais un peu plus tard, il semble que Rupert et Honorius aient eu, sinon une rencontre personnelle, que rien pour l'instant ne nous atteste, au moins des buts communs. La quatrième partie de l'*In Cantica* d'Honorius, le *Quod liceat monachis praedicare*, le *De vita vere apostolica* et, plus généralement, les œuvres polémiques d'Honorius optent pour des positions très semblables à celles de Rupert dans l'*In Regula Sancti Benedicti* ou l'*Altercatio monachi et clerici*. Les points de contacts sont parfois remarquables, et, en tous cas, incontestables. Il est possible que la forte personnalité de Chuno, ami de Rupert puis évêque de Ratisbonne, soit le lien entre les deux hommes. Pour des raisons chronologiques aussi bien que psychologiques, il est impossible de définir Honorius comme un disciple, un vulgarisateur, intelligent ou non, un porte-voix de Rupert. En revanche, il semble que l'on puisse à bon droit parler d'intérêts communs, peut-être de compagnonnage, et d'emprunts réciproques.

QUAESTIONES THEOLOGICAE

Dans le manuscrit de la bibliothèque monastique de Melk, 850 P 40, entre le *De cognitione verae vitae* et le *De anima et de Deo*, B. Pez avait découvert un *Liber amplius theologicarum quaestionum*, qu'il avait attribué sans hésitation à Honorius (1). Ce manuscrit, du milieu du XII^{ème} siècle, est actuellement conservé à la bibliothèque Bodléienne d'Oxford, sous la cote Lyell 58 (2). La bibliothèque universitaire de Prague possède un manuscrit semblable, mais le *Liber amplius theologicarum quaestionum* y précède le *De cognitione verae vitae*, et il est du XIV^{ème} siècle (3). Les deux *codices* transmettent par ailleurs des œuvres de saint Anselme, le *De libero arbitrio* et le *De concordia* pour le premier, le second ajoute à ces deux titres le *Cur Deus homo?*; ils sont totalement anonymes. Ils remontent à un ancêtre commun, mais l'un n'est pas la copie de l'autre (4).

Divers autres manuscrits nous font connaître, sous le nom d'Honorius cette fois, d'autres questions théologiques, ou les mêmes, mais sous une forme différente. On peut citer en particulier le manuscrit d'Oxford, Bodley, Lyell 56, provenant de Lam-

bach et celui de Munich, CLM 22225, copié à Windberg, deux monastères où Honorius sans nul doute a pu être de son vivant. Quelques unes des ces questions ont été éditées parmi les «fragments de l'École de Laon», d'autres sous le nom d'Honorius, tandis que d'autres sont encore inédites. Les manuscrits en ont été étudiés par W. Weisveller et P. Lottin (5).

A – ATTRIBUTION

Ces questions sont-elles, comme le voulait B. Pez, de notre auteur? L'enjeu est de taille, car une réponse positive nous indiquerait, sinon à quel endroit, au moins dans quel milieu Honorius a vécu à un moment de sa vie.

Dans les manuscrits que j'ai pu consulter, ces questions se présentent uniformément: une citation biblique fait jaillir un problème ou une contradiction. En voici deux exemples:

Cum apostolus nullum excipiat sed omnibus generaliter dicat *Unusquisque habeat uxorem et unaquaeque mulier habeat virum* quaeritur utrum liceat viris vel feminis Deo dicatis, scilicet monachis et sacerdotibus et sanctimonialibus nubere?

Cum tota Ecclesia in Symbolo de Christo dicat *descendit ad inferna*, quaeritur utrum corpore an anima descenderit?

Les questions, fort variées, sont plus ou moins longues ou élaborées. Elles touchent à tous les domaines: péché, baptême, rédemption, résurrection, présence réelle, mort et glorification du corps, mal, incarnation, assomption de l'homme en Dieu; j'en ai recensé soixante deux en tout. Certaines sont trop brèves pour permettre d'atteindre plus que des vraisemblances au sujet de leur paternité. Celles qui présentent une longueur suffisante pour que l'on en puisse juger me paraissent d'Honorius.

Les relations entre ces questions, la *Clavis physicae*, le *De anima et de Deo*, le *De cognitione verae vitae* et l'*In Cantica* sont, quant à la doctrine, si étroites, que les premières semblent parfois constituer une simple mise en forme de phrases d'Honorius que l'on pourrait, morceau par morceau, retrouver ailleurs. Ainsi, dans la question *De ascensu et consensu Christi* on décèle seize citations du *De anima et de Deo*, avec ce fameux jumelage d'autorité et raison que nous avons déjà plusieurs fois relevé:

... sacrae Scripturae auctoritatem et rationem praevidiam ducem sequimur ... (8)

On le retrouve encore dans deux autres questions:

Sacrae Scripturae auctoritas probat, et vera ratio confirmat (9) ...

... verissima esse vera proclamat ratio et auctoritas sacrae Scripturae ... (10)

Pour les questions qui comportent une véritable rédaction, la prose est rimée avec une grande régularité:

Ipsa autem homo quomodo promereri posset	a
nisi Deus taliter esse instituisse?	a
Hoc autem taliter esse non posset	a
nisi liberum arbitrium homo haberet,	b
quia si hoc careret	b
nullum meritum habere posset.	a

Si enim ita institutus esset	a
ut tantum bonum necessario faceret	b
quod meritum in executione eius haberet,	b
ad quod eum necessitas cogeret? (11).	b

On peut en donner un autre exemple:

Secundum corpus non descendit,	a
quia corpus exanime in sepulchro iacuit.	a
Secundum animam non descendit	a
quia anima de loco ad locum non movetur.	b
Et si neque corpore neque anima descendit,	a
sequitur	b
quod non descenderit,	a
quod fides Ecclesiae non recipit (12).	a

Il n'est aucun point de doctrine qui ne soit exprimé sous la même forme ou dans les mêmes termes dans des œuvres d'Honorius bien authentifiées. La deuxième version de l'*Inevitable* nous donne les mêmes considérations sur le libre arbitre que celles que nous pouvons lire dans ces questions. Le *De anima et de Deo*, la *Scala caeli* présentent les mêmes descriptions de l'enfer et de l'au-delà, dans le *De cognitione verae vitae* on rencontre la même image de l'épée qui tranche les hésitations, dans le *De anima et de Deo* celle du charpentier qui bâtit l'arche de vérité, dans le *Libellus octo quaestionum* l'image du musicien qui crée des harmonies; celle du grammairien qui sait la grammaire même lorsqu'il s'occupe d'autre chose est dans le *De anima et de Deo*. Bien entendu, toutes ces comparaisons sont empruntées à saint Augustin, mais il me semble légitime de penser que leur réélaboration et leur réemploi dans le même contexte est indicateur d'une même plume. Dans le *De anima et de Deo* et dans le *De cognitione verae vitae* nous lisons une définition de la Trinité, dans les mêmes termes où nous la rencontrons ici:

In «sum» quippe sunt tres litterae et una dictio, sicut in Trinitate sunt tres personnae et una substantia; in quibus litteris notatur Sator, qui est Pater, Veritas, quae est Filius, Munus, quod est Spiritus Sanctus (13).

On pourrait enfin donner, tirés de l'œuvre bien authentifiée d'Honorius, de nombreux exemples de cette phrase cassante:

Igitur solum corpus in loco est, nullus autem spiritus in loco est: sed stultus non intelligit haec (14).

Igitur Deus qui est substantia ubique est totus, sed stultus non intelligit haec. Et quia insipiens non capit haec, comparatus est iumentibus insipientibus, scilicet bobus et asinis (15).

Un autre argument de poids pour une attribution à Honorius est fourni par le fait que les sources de ces questions sont les mêmes que celles qui nourrissent la réflexion théologique de notre moine. La source indirecte est saint Augustin, mais la source directe est le *De divisione naturae*, assez souvent par l'intermédiaire de ce remaniement qu'est la *Clavis physicae*. De nombreux parallèles ont déjà été relevés par J. A. Endres et C. A. Volz (16). On peut repérer dans la *Clavis physicae* des phrases comme:

Deus est substantia omnium, substantia autem non recipit magis et minus (17).

qui ont fait accuser Jean Scot et Honorius de panthéisme, et l'on retrouve dans plusieurs de ces questions une citation scripturaire, privilégiée par Jean Scot et par Honorius, et que l'on rencontre dans toutes les œuvres authentiques d'Honorius:

Cum Deus omnia in omnibus erit (18).

En fait la majeure partie de ces questions ont leur lieu parallèle dans un des lemmes qui découpent le cinquième livre du *De divisione naturae*.

Lemme 326: Quod in futuro sint omnia spiritualia.

Lemme 330: Utrum omnia semper in Deo subsistant?

Lemme 347: De resurrectione Christi.

Lemme 348: Christus non localiter in caelo.

Lemme 357: Totus mundus resurget in homine.

Lemme 361: Quid donum et quid datum?

Lemme 365: Omnia in homine resurgunt.

Lemme 385: Christus secundum carnem super omnia.

Lemme 386: Utrum tota humana natura redempta sit?

Lemme 391: Deus omnia.

Lemme 405: Quaestio de suppliciis.

Lemme 433: Cur iusti in gloria, iniusti locentur in poena?

Lemme 446: Utrum infernus localiter sit nec ne?

Lemme 459: Quae supplicia ac quae gaudia?

Lemme 474: Quid sit Iherusalem superna?

Lemme 491: Quid sit: *Venturus est iudicare vivos et mortuos*?

Lemme 517: Utrum diversi ordines in hominibus, sicut in angelis sunt, fuissent si non peccarent?

Lemme 521: Quid sit deificatio?

Lemme 528: Septem gradus.

J'ai dit plus haut que le cinquième livre du *De divisione naturae* avait été recopié sans modification. Or tout se passe comme si une grande partie de ces questions étaient une esquisse de la réélaboration du cinquième livre. On se prend à penser qu'Honorius avait l'intention de récrire tout le *De divisione naturae* mais que, ou il n'en a plus eu le temps, ou il ne l'a plus jugé opportun.

Les sources, la doctrine, la langue concourent à nous convaincre que ces questions sont bien d'Honorius et que l'attribution de B. Pez est juste.

B – HONORIUS ET LAON

Cette reconnaissance de paternité soulève, toutefois, un certain nombre de problèmes. Elle implique trois questions: Honorius a-t-il été un enseignant, un *scholasticus* au sens technique? Quels sont ses rapports avec l'École de Laon? Quelles sont les dates véritables de son activité?

Certaines des questions ne sont transmises que par trois ou quatre manuscrits, et leurs différences ne vont pas au delà des variations normales d'une tradition: place des mots, synonymie, etc. Quelques unes en revanche sont copiées sur des dizaines de manuscrits, et elles sont aussi peu superposables que les versions de l'*Imago mundi* ou

de l'*Elucidarium*. Pour ces deux œuvres, il est aisé de supposer que chacun les a adaptées à son gré, développant certains points, en supprimant d'autres. Mais il n'en va pas de même pour les questions. Les divergences supposent des *reportationes* différentes, et représentent donc l'écho d'un enseignement oral, dont il y a autant de versions que d'auditeurs, ou autant de mises au net que d'années de leçons sur le même sujet. Il faudrait donc se convaincre qu'Honorius a été un *scholasticus*, un professeur.

Par ailleurs, toutes les questions soumises ici à examen, ont été éditées ou étudiées comme des fragments provenant de l'École de Laon. Il y a quelques années, F. Bliemetzrieder s'était demandé si Honorius avait pu avoir des contacts avec l'École de Laon, et avait conclu que non. Il estimait que, dans certaines de ses œuvres, Honorius avait sans doute traité les mêmes sujets que l'École de Laon, sous une forme très semblable, mais il lui paraissait tout de même qu'Honorius était avant tout un élève de «l'École de Cantorbéry» et que les points communs entre l'enseignement de Laon et les ouvrages de notre auteur étaient le fruit de la «théologie du temps» (20). Depuis quelques années, un revirement s'est opéré. On a souligné que Laon, comme Honorius et à la même époque, avait choisi d'étudier les doctrines de Jean Scot et de les répandre (21). V. Flint cherchait à démontrer que deux œuvres d'Honorius, l'*In Cantica* et l'*In Psalmos*, étaient directement enracinées dans la théologie de Laon (22). La description de Guillaume de Champeaux donnée dans le *De vita vere apostolica* suggère bien certainement une connaissance personnelle (23).

Nous avons plusieurs indices de contacts d'Honorius avec le milieu des «Écoles» de la France septentrionale, mais si le *Liber amplius theologicarum quaestionum* est véritablement de lui, nous en aurions une preuve irrécusable. Les rapports entre les questions analysées ici et les sentences d'Anselme de Laon ou ce que nous connaissons de la pensée de Guillaume de Champeaux sont trop prégnants pour être le fait du hasard. Si doctrine, sources, intérêts, sont identiques ou semblables, ils supposent une fréquentation, non pas une rencontre casuelle. On vient de nier l'existence même d'une école à Laon au début du XII^e siècle (24). Mais c'est passer sous silence le témoignage d'Abélard, celui des manuscrits, et celui de l'unité de la production de l'École (25). Il est incontestable qu'au début du XII^e siècle, sous la férule de Raoul et d'Anselme, s'est déroulée à Laon une activité de recherches tendant à la systématisation de la doctrine et de la réflexion théologique, au moyen de l'uniformisation des instruments de travail et la confection, en particulier, de la *Glose ordinaire*. Si toutes les manifestations n'en sont ni très bien étudiées, ni, parfois, très bien connues, nous en savons toutefois assez pour pouvoir établir entre Laon et Honorius quelques rapprochements substantiels.

Fr. Bliemetzrieder a présenté une série de lieux parallèles entre les *Sententiae divinae paginae*, les *Sententiae Anselmi* et l'*Elucidarium* et l'*Inevitable*, et il est arrivé à la conclusion que «beaucoup de sujets sont pareils et, en partie, exprimés dans les mêmes termes» (26). Maintenant que les études ont été multipliées et approfondies, bien d'autres pourraient être évoqués. En particulier, toutes ces œuvres ont en commun une source dont il a été fait chez Honorius et à Laon un usage massif: Jean Scot (27). Il est hors de doute que l'effort auquel se livre Honorius va dans le même sens que celui de

l'École de Laon. V. Flint, qui pense pourtant que l'*Elucidarium* s'inscrit dans un contexte mental tout différent, a montré comment la réflexion scripturaire qui l'inspire ressemble à celle qui était en chantier au même moment à Laon (28). Honorius et les *Sententiae* choisissent les mêmes versets bibliques pour appuyer leurs développements.

Les points de rencontre entre les monuments de l'École de Laon et les travaux d'Honorius sont si marqués que, sans l'édition de B. Pez, c'est à l'École de Laon qu'auraient été attribués les *Libelli octo et duodecim quaestionum*, comme l'a été le *Liber amplius theologicarum quaestionum*. Mais peut-être les longs commentaires d'Honorius sur le Psautier et le Cantique des Cantiques permettent-ils des remarques plus intéressantes. Loin d'avoir leurs racines dans la tradition monastique, telle qu'elle pouvait être représentée par Rupert de Deutz par exemple, ils puisent leur substance dans le milieu tout nouveau du commentaire des écoles. V. Flint a montré que, si les sources d'Honorius sont classiquement celles des commentaires des psaumes, la méthode est celle de Laon, telle que nous l'atteste par exemple la *Glossa ordinaria* établie par Anselme (28). L'*In Cantica* en particulier, ne se contente pas d'appuyer ses raisonnements par les mêmes versets scripturaires, mais emploie aussi les idées élaborées dans ce milieu dès les premières années du XII^e siècle. J. A. Endres avait déjà fait remarquer que l'une des versions de ce *Commentaire du Cantique des Cantiques* reprend des passages de la *Clavis physicae* et du *Liber amplius theologicarum quaestionum* (29). L'un de ceux-ci est commun à la *Clavis*, le *Liber amplius*, le *Libellus octo* et l'*In Cantica*:

Item quaeritur utrum filius Dei esset incarnatus	a
si homo non fuisset lapsus?	a
Putant enim casum hominis	b
causam fuisse Christi incarnationis.	b
Sed hi falluntur.	c
Ratio enim manifesta clamat	d
et Sacrae Scripturae auctoritas consonat,	d
quod etiam si homo in paradiso non peccaverit	c
tamen Deus hominem assumpserit.	c
Ab aeterno quippe erat apud Deum praedestinatum	f
quod homo futurum esse deificatum (30).	f

C – HONORIUS SCHOLASTICUS

L'idée d'un enseignement d'Honorius dans une école urbaine avait toujours tenté les critiques, car le titre qui lui est décerné ou qu'il se donne de *scholasticus* commençait déjà au début du XII^e siècle à prendre un sens technique, même s'il ne sera défini que par le troisième concile de Latran en 1179. Par ailleurs, Honorius le dit lui-même, il choisit les formes qui rendront le plus assimilable le contenu doctrinal d'un exposé et correspondront le mieux à la forme la plus habituelle de l'enseignement, c'est à dire le débat dialogué ou la *quaestio* d'allure technique. Plusieurs fois enfin, il est interpellé comme *magister*. Son tour d'esprit est bien certainement celui d'un pédagogue. Il est

donc possible que ces *quaestiones* aient été élaborées pour servir de support à une fonction magistrale, puis aient resservi pour des écrits ultérieurs.

À quelle date faudrait-il placer cet enseignement? Tous les spécialistes sont d'accord pour estimer que ce serait dans la première partie de sa carrière, d'aucuns ont même pensé que ce fut la première de ses activités. Elle aurait précédé celle d'écrivain et aurait eu lieu entre 1098 et 1102 (31). Il est en tout cas certain que ce fut avant 1126, et, bien probablement, avant 1117: Rupert de Deutz en effet à partir de cette date a modifié ses idées sur le motif de l'Incarnation en raison de ses emprunts à l'École de Laon, et, je l'ai dit plus haut, ceux-ci se sont opérés vraisemblablement par le truchement d'Honorius.

Avons-nous quelque chance de pouvoir préciser le lieu et la forme de cet enseignement? En ce qui concerne le lieu, cela paraît difficile. On a proposé Autun, naturellement, puisque la seule description explicite que l'on ait de lui au XII^e siècle le nomme *Honorius, Augustodunensis Ecclesiae presbyter et scholasticus*. Mais dans le premier quart du XII^e siècle, si l'on excepte l'école monastique de Saint-Martin, on ne trouve pas mention d'école à Autun, dont le diocèse était en plein désordre sous l'évêque Norgaud (32). Par ailleurs, quoique les archives d'Autun soient bien conservées, aucun manuscrit d'Honorius ne provient des fonds autunois (33). On a aussi proposé Langres, Lyon, Besançon (34). Dans tous les cas il faudrait supposer un enseignement d'une durée très brève. Cela ne serait pas sans exemple: nul ne savait qu'il avait existé à Chalon une école qui pendant quelques années avait formé de bons étudiants avant qu'un témoignage inattendu ne le révèle. V. Flint vient de proposer Worcester, où elle croit déceler des traces écrites de l'enseignement d'Honorius et d'où proviennent quelques uns des plus anciens manuscrits du *Scholasticus* (35). Malheureusement, cette dernière hypothèse contraindrait à pulvériser certains points assurés de la chronologie des œuvres d'Honorius. Il faudrait penser que la *Clavis physicae* est son premier écrit, car les *Libelli questionum* sont imbus des doctrines érigéniennes et des formules de cette *Clavis*. Or l'*Elucidarium* n'a rien retenu littéralement de la *Clavis*, et les idées communes au *De divisione naturae* et à l'*Elucidarium*, très peu nombreuses, font penser à une rencontre occasionnelle plutôt qu'à une étude approfondie, ce qui oblige à supposer que la *Clavis*, formée d'extraits du *De divisione naturae*, et les *libelli quaestionum*, qui les utilisent, sont postérieurs à l'*Elucidarium*.

Peut-on raisonnablement proposer Laon ou Paris? Le *De luminaribus* ne fait aucune mention de Guillaume de Conches, Guillaume de Champeaux, Hugues de Saint-Victor, personnages illustres de l'époque, qui souvent développent des idées analogues à celles d'Honorius. Sur vingt-quatre auteurs ajoutés du chef d'Honorius aux listes antérieures de Jérôme, Isidore et Gennade, dix sont allemands, aucun n'est «français», opérant dans un milieu de la «Francie». Guillaume de Champeaux est nommé une fois dans l'œuvre d'Honorius: dans le *De vita vere apostolica*, notre moine se réjouit que Guillaume ait revêtu pour mourir la coule bénédictine. Réciproquement, Honorius ne paraît pas connu, au moins sous ce nom, dans un milieu français, alors que ses sources, ses idées, ses formules mêmes peuvent être très proches de celles de Guillaume de Conches, d'Abélard, de Saint Bernard, d'Hugues de Saint-Victor (36).

Il semble que l'on puisse proposer, pour l'instant, deux hypothèses: ou bien Honorius a été professeur dans une école urbaine, mais durant très peu de temps, et nous n'avons pas encore découvert de quelle ville il s'agit; ou bien, et plus vraisemblablement, il a été préposé aux études (*praecantor* ou *scholasticus*) dans quelque monastère, après avoir lui même écouté des leçons dans un des grands centres, Chartres, Laon, Paris. Il n'aurait pas été noté (aussi bien, les rôles de ces grandes écoles ne nous sont guère parvenus) mais aurait élaboré une doctrine neuve. Dans ce dernier cas, il est bien certain que le lieu le plus vraisemblable de cette formation soit Laon dans les toutes premières années du XII^e siècle.

INEVITABILE

La Patrologie latine édite maintenant, toujours dans la section *dogmatica et asctica*, deux opuscules sur le libre arbitre et la prédestination. Le premier, l'*Inevitabile seu de praedestinatione et libero arbitrio*, est nommé à la troisième place dans la liste du *De luminaribus* et on le retrouve dans la *Donatio Gottwicensis*.

Nous en connaissons trois versions. Deux sont éditées, l'une est encore manuscrite (1). L'œuvre se présente sous forme de dialogue, qui se déroule, selon les manuscrits, entre un maître et un disciple, ou entre un maître et un frère. Dans deux des versions, le texte est continu. Dans le manuscrit Munich, CLM 22225, il est divisé en chapîtres et précédé d'une annonce des chapîtres. Une lettre de demande, une préface, un prologue, se trouvent en tête des trois versions. Ils n'ont pas la même ampleur dans chacune. Une post-face identique les clôt. La version éditée par Kelle est la plus longue. Ces trois versions, sous une forme littéraire très semblable, présentent des différences de doctrine telles qu'un critique au XVIII^e siècle avait conclu que «l'auteur était plus qu'irréfléchi, il n'avait pas le sens commun» (2).

Trois positions ont été adoptées pour rendre compte de cette difficulté. Pour Johann von Kelle, Honorius n'est l'auteur d'aucun des trois textes. Il soutient que, encadrés par une introduction et une conclusion très proches, sinon superposables, nous avons des traités dont l'économie est différente, les sources sans point commun, la doctrine opposée. Il pense qu'une préface et une postface artificielles ont été ajoutées à des libelles anonymes, qui ne peuvent sortir d'une plume unique (3). Pour Clemens Baeumker, nous avons trois états d'une même œuvre, deux n'ayant pas été destinés à la publication, seul le dernier donnant la pensée mûrement réfléchie d'Honorius (4). Pour les tenants de la troisième opinion, Honorius, incapable de trancher et de se décider, aurait exposé toutes les théories qu'il connaissait sur le sujet, laissant au lecteur le choix (5).

Aucune de ces hypothèses ne va sans de sérieuses difficultés. Celle de Kelle a été refusée par une critique unanime. Celle d'Amann ne tient pas compte de la dynamique propre à la création littéraire, qui est, sur un sujet donné, de pouvoir évoluer. Mais celle de Baeumker, la plus raisonnable, nous laisse dans l'embarras, car il est difficile de concevoir qu'Honorius ait laissé circuler, sans mise en garde, sous le même titre et sous sa responsabilité, des œuvres aussi différentes: des trois versions en effet nous

connaissions, pour le XII^{ème} siècle, à peu près le même nombre de manuscrits. De surcroît, nous n'avons aucun critère sûr pour dater les différentes versions.

A – LE PROBLÈME DES DIFFÉRENTS ETATS

Que les trois versions soient d'Honorius, Cl. Baeumker, par une comparaison soignée des textes, l'a bien démontré (6). Il tient pour acquis que la version éditée par Kelle est la première écrite par Honorius. Voici pourquoi. Dans l'*Elucidarium*, le premier en date de ses ouvrages, Honorius donne une définition du libre arbitre:

Libertas eligendi bonum vel malum (7).

Dans la version de l'*Inevitable* éditée par Kelle, nous pouvons lire de nouveau:

M – Dic mihi in primis, quid liberum arbitrium vocitari dicis?

D – Ut tu definisti, libertatem bonum vel malum eligendi (8).

Dans la version de la Patrologie latine est introduite une modification:

M – Dic tu mihi, quid sit liberum arbitrium, et quid arbitreris?

D – Mihi videtur liberum arbitrium dici libertas bonum vel malum eligendi.

M – Haec definitio, licet plerisque placeat, vereor ne perspicax ratio eam abnuat ... libertas arbitrandi est potestas servandi rectitudinem voluntatis, propter ipsam rectitudinem (9).

Cette dernière définition est une citation du *De concordia praescientiae et praedestinationis cum libero arbitrio*, de saint Anselme:

Libertas autem ipsa est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem (10).

Anselme a composé le *De concordia* quelques mois avant sa mort, en 1108. Pour Baeumker, Honorius aurait donc écrit l'*Elucidarium* et la première version de l'*Inevitable* en utilisant une formule augustinienne, avant 1108, alors qu'il ne connaissait pas la définition de saint Anselme. Dès que celle-ci a été publiée, il a récrit l'*Inevitable*, pour l'adapter.

Mais en vérité, dans le *De libertate arbitrii*, ouvrage bien antérieur au *De concordia* puisqu'il est de 1085, Anselme écrivait déjà:

Illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis, propter ipsam rectitudinem (11).

Si bien que lorsqu'on lit: «Anselme a écrit (le *De concordia*) pour exposer une notion du libre arbitre que l'*Elucidarium* ignore parfaitement. Or nous verrons qu'Honorius aurait employé cette définition s'il l'avait connue», on est perplexe (12). Comment Honorius, assidu lecteur de saint Anselme, pouvait-il ignorer un livre écrit vingt ans avant ses propres travaux?

Les préfaces, auxquelles Baeumker ne s'est pas intéressé, pourraient peut-être nous donner des indications sur les dates relatives de deux des versions. Voici celle que nous pouvons lire dans la Patrologie latine:

Fratres in domo Dei ambulantes cum consensu, sunt pro tua salute orationi instantes: diligentiae quidem tuae, orationes; clavi autem David Christo, gratiarum solvunt actiones, qui ob Genitricis suae merita, tot eis in Canticis de ea per te reseravit mysteria. Ob hanc causam, et ob alia quae multis incognita, elucidans in laudem eius, debitores fecisti. Illorum ergo nunc fungor legatione, et ipsi summa deponunt devotione, ut solvas eis nodum liberi arbitrii inextricabilem. Si soli praedestinati, ut quidam aiunt, quidquid etiam fecerint, salvantur: liberum arbitrium penitus tolli aestimatur, et hi qui damnantur, non solum iam sine culpa, sed etiam iniuste puniri putantur. Unde rogo te, de hac re latius disserere; nec minimum scrupulum alicui hebeti vel caeco ultra relinquere.

M – *Cum summi doctores de hac materia multa ediderunt opuscula quid a me amplius poscitis qui ad comparationem illorum sum elinguis?*

D – *Illi quidem egregie disputaverunt sed diversa sentientes, incertiores nos reddiderunt. Tu autem facis nobis breviter quodammodo palpabile, quod ipsi longis tractatibus non fecerunt saltem conspicabile.*

M – *Quod petis, non denego, quia non mea sed quae sunt charitatis quaero. Phaleras verborum contemno, dum fratrum simplicitati consulo. Lividos quoque dentes invidorum despicio, quia auxilium meum a Domino ... et quia quosdam infantes utpote baptizatos sola sua iusticia non damnari est inevitabile, et quosdam proveciae aetatis, iusticia Dei per liberum arbitrium spretores iusticia dictante, debitam paenam evadere, est inevitabile, propter hoc nomen huic libello imponitur inevitabile (13).*

On reconnaît les thèmes, les phrases, les situations communes à de nombreuses préfaces, la mise en scène. Deux œuvres sont évoquées, l'*Elucidarium* et le *Sigillum beatae Mariae*, tandis que le *diversa sentientes incertiores nos reddiderunt* évoque le *De neocosmo*.

La préface éditée par Kelle présente, par rapport aux deux autres, de notables différences. Elle est beaucoup plus longue et emprunte des exemples à l'histoire du monde et à la Bible. Il n'est pas possible de la recopier entièrement, mais même pour les passages communs, les textes ne sont pas superposables. Pour rendre visuellement les disparités, j'emploierai des caractères divers:

Fratres in domo Dei cum consensu ambulantes sunt pro tua salute orationi instantes. Diligentiae quidem tuae orationes, clavi autem David Christo gratiarum solvunt actiones, qui ob genetricis suae merita tot eis in canticis de ea reseravit mysteria. Ob hanc causam et ob alia, quae multis incognita, elucidans in laudem eius addidisti, ipsam sacrosanctum virginem et omnes ipsius cultores tibi debitores fecisti. Illorum nunc fungor ego legatione, et ipsi summa deponunt devotione ut solvas eis nodum liberi arbitrii inextricabilem *quem tua disputatio ut eis videtur, magis fecit insolubilem*. Si enim soli praedestinati, *ut tu asseris*, quidquid etiam fecerint, salvantur, liberum arbitrium penitus tolli aestimatur et hi qui dampnantur, non iam sine culpa sed etiam iniuste puniri putantur.

M – *Cum mihi hoc crimen impigunt, quasi ego ex proprio corde hoc infixirim aut aliquid novi mundo intulerim. Imponent Christo, imputent prophetis et apostolis, qui hoc locuti sunt in Scripturis. Si tamen Scripturas sacrae auctoritatis legerunt, aut legentes sensum areum intelligere potuerunt, si autem legere contemnerunt, aut legentes intelligere neglexerunt, non mihi inferant iniuriam, sed suae negligentiae patiantur verecundiam.*

D – *Invencionem tuam iustam approbo, sed ne contra me movearis oro.*

M – *Non mea sed Christi sunt haec verba, electorum praedestinatoris et gratiae largitoris.* [Suivent les exemples, puis quelques mots pour la défense du terme même de *praedestinatio*, ensuite le texte se poursuit identique à celui de la Patrologie]. M ... quid autem liberum arbitrium sine iuvante gratia valeat, in sequentibus videbis.

D – Rogo te ... relinquere.

M – Cum summi doctores de hac materia multa conscripserunt opuscula *praecipue beatus Paulus ad Romanos, et sanctus Augustinus, inde quatuor edidit libros*, quid ad me amplius poscitis, qui ad comparationem illorum sum eliquis?

D – Illi quidem egregie ... conspicabile.

M – Quod petis non denego, quia non mea, sed quae caritatis sunt quaero. Faleras verborum contemno, dum fratrum simplicitati consulo. Lividos quoque dentes invidorum despicio, quia auxilium meum a Domino. *Ut autem totum sequens opus a lectore facile queat notari, priuslibet summam totius materiae in breve corollarium coartari* (14).

Si j'entends bien le latin, il nous indique que la version éditée par Kelle est postérieure à celle de la Patrologie latine. En effet, il y est fait allusion à une *disputatio* sur la prédestination et le libre arbitre, déjà soutenue par Honorius, il n'est pas précisé si c'est oralement ou par écrit, et contre laquelle des critiques virulentes se sont élevées. Deuxièmement, tant par le rappel du titre que par les exemples choisis, est évoqué un ouvrage d'Honorius dont il n'est pas fait mention dans la version de la Patrologie: la *Summa totius*.

Nous arrivons ainsi à un paradoxe: le raisonnement de Baeumker paraît légitime. En effet, si dans l'*Elucidarium* et dans une version de l'*Inevitable*, nous rencontrons des thèses augustinienne, modifiées dans une autre version par l'introduction de la pensée d'un écrivain postérieur à Augustin, Anselme, on est tenté de penser que la version qui tient compte de l'opinion d'Anselme est postérieure à celle qui ne le fait pas. Si donc l'on suit l'évolution de la pensée, la version de la Patrologie latine paraît la seconde, si, en revanche, l'on s'en tient aux préfaces, c'est celle de Kelle qui l'est.

B – LE DE PRAEDESTINATIONE DE JEAN SCOT

Il me semble pourtant que le témoignage de la préface comme celui de la doctrine tendraient à faire croire que la version éditée par Kelle est bien la seconde. Entre les deux états du texte, il existe bien une évolution. Celle-ci, toutefois, ne me paraît pas due à la publication du *De concordia* puisque longtemps auparavant Anselme avait donné sa définition du libre arbitre, mais à la rencontre du *De praedestinatione* de Jean Scot. Il me semble que la véritable différence entre les diverses versions de l'*Inevitable* porte sur la notion de *gemina praedestinatio*. Dans deux d'entre elles, celle de la Patrologie latine et celle qui est restée inédite, est soutenue la doctrine de la double prédestination:

Est autem gemina praedestinatio, una, bonorum ad gloriam, altera, malorum ad paenam (15).

Le *Liber de praedestinatione* de Jean Scot a été écrit précisément pour contrer cette idée:

Scribis enim in deliramentis confessionum, imo perfidiarum tuarum, tanquam originem erroris tui defendere volens, sententiam videlicet Isidori: gemina est praedestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem (16).

Or, dans la version éditée par Kelle, Honorius nie cette double prédestination:

Non est igitur illa praedestinatio quae cogat *inevitabili* sua necessitate vitam, iusticiam, beatitudinem, nec illa quae cogeret contraria, videlicet mortem, peccatum, miseriam (17).

C'est dans la version éditée par Kelle qu'Honorius, comme Jean Scot, se met à expliquer qu'il n'existe aucun mal, mais seulement la cohabitation de biens contraires:

Quomodo constat quod Deus omnia bona valde fecerit, cum infernus ultra modum sit malus, quem fecit?

M – Deus fecit omnia valde bona, sed tamen intra se contraria... Caelum namque et infernus sibi sunt contraria, sed utraque per se bona. Caelum namque bonum affirmatur, quia in eo maiestas Dei ab electis collaudatur, infernus nihilominus bonus astruitur, quia in eo, iusticia Dei in reprobis exercetur (18).

Pour Jean Scot et pour Honorius, le mal n'est rien, et donc n'a pas de cause, il n'existe pas (19). Tous les deux, dans le *De praedestinatione* (comme d'ailleurs dans le *De divisione naturae*) et l'*Inevitable* seconde manière, établissent une différence entre la volonté de Dieu qui désire, ou qui permet, entre le libre arbitre humain, ou la libre volonté (20).

Il me semble que, si l'on peut établir une évolution entre les différentes versions de l'*Inevitable*, c'est l'adoption de thèses érigéniennes qui la marque, et, en conséquence, c'est la version de Kelle qu'il faudrait tenir pour la seconde.

C – LA DATE

Honorius a lu le *De praedestinatione* de Jean Scot. Si toutes les autres idées de Jean Scot sont présentes dans le *De divisione naturae* ou l'*Homélie sur le prologue de Jean*, c'est dans le *De praedestinatione* que l'on rencontre la formule que M.-D. Chenu, la découvrant dans le *Libellus duodecim quaestionum*, a étudiée et rendue célèbre: *Summus namque opifex omnium Deus primo universitatis* ... (21). C'est dans le *De praedestinatione* également que l'on rencontre les deux images, celle de l'écrivain et celle de l'architecte, qu'Honorius emploie, toujours dans le *Libellus duodecim quaestionum*, et dont, nous l'avons vu plus haut, M. Magrassi attribuait à Rupert de Deutz l'élaboration (22). Dans le *De anima et de Deo* deux citations de quatre lignes proviennent du *De praedestinatione*, et, dans le *De libero arbitrio*, huit lignes en sont extraites.

Où et quand Honorius a-t-il lu le *De praedestinatione*? Un seul manuscrit, copié à Corbie au IX^{ème} siècle, nous est parvenu, et il est improbable qu'il en ait existé beaucoup d'autres (23). Honorius n'a pas étudié le manuscrit de Corbie. En effet, celui-ci est copié sous le nom d'un certain Adelme, or, dans le *De libero arbitrio* les sentences empruntées à Jean Scot sont transcrites sous le nom de Jean Chrysostome, nom d'ailleurs courant de Jean Scot au XII^{ème} siècle, peut-être sous l'influence d'Honorius lui-même (24). Toutefois, le *De praedestinatione* ne paraît pas avoir été connu en dehors du nord de la France, en ce début du XII^{ème} siècle (25).

Mais ce qui fait irrésistiblement penser à Laon dans cet *Inevitable*, c'est la théorie des deux volontés de Dieu, l'une qui permet, l'autre qui approuve. Le *Liber de praedestinatione* cite longuement le passage de l'*Enchiridion* de saint Augustin qui est le fondement de la distinction entre les deux. A Laon la spéculation sur l'origine du mal, la prédestination et le libre arbitre s'articule autour de cette idée, et nous en avons une théorie dans cet *Inevitable*:

D – Sed, ut dictum est, Deus videtur peccato eorum consensisse, quos peccare permisit; vel potius ad poenas creasse, quos a peccato non prohibuit?

M – Veritas consulta longe aliud ostendit... Non semper sequitur ut qui aliquid fieri permittit, in fiendo consentiat, si prohibere possit. Nam cum aliquis in agro suo spinas nasci permittit, cum prohibere possit; nec tamen consentit neque ad sepi munimentum neque ad ignium nutrimentum crescere sinit, cum ad utraque aptae sint, sic Deus, cum eos peccare permisit, peccato tamen non consentit, nec ad poenas creavit, quos tamen post peccata poenis mancipavit, sed libera voluntate sibi, qui est summa beatitudo, inhaerentes, gloria et honore coronavit (26).

Il s'agit de concilier prescience divine et libre arbitre, la raison perspicace le peut, aidée par l'usage droit de l'autorité scripturaire et patristique, et la compréhension des divers aspects de la volonté divine.

On sait que Rupert de Deutz s'en vint à Laon précisément pour répondre à cette conception, *horrisona enuntiatio*, et qu'il enfourcha son âne pour aller se disputer avec Anselme de Laon, Guillaume de Champeaux et la foule de leurs disciples:

Mirum mihi nunc est illud recordationis meae spectaculum quomodo solus ego vili asello residens, iuvenulus, uno tantum puero comitatus ad exteris tam longe civitates ac conflictum contra tales profectus sum (27).

M. Magrassi a exposé le déroulement de la dispute, et en a cité les arguments – dont certains sont extraits du *Liber amplius theologicarum quaestionum* que j'ai tenté d'attribuer à Honorius (28). On peut se demander si les accusations que repousse Rupert ne sont pas celles contre lesquelles s'insurge l'*Inevitable*. Le passage transcrit en italique plus haut, et qui est un ajout dans la version éditée par Kelle, est curieux, et on est contraint de remarquer que c'est exactement ce que Rupert dit qu'on lui a reproché: de ne pas lire, de lire sans comprendre, ou d'être trop sot ou trop présomptueux pour être conscient qu'il y a quelque chose à comprendre (29).

Ces considérations d'ailleurs nous donnent seulement une date, pour l'*Inevitable*, *post quam non*. Il me semble probable qu'il ait été écrit à propos de la publication du *De Concordia liberi arbitrii cum praedestinatione*, c'est à dire aux environs de 1108. Le plan de l'*Inevitable*, dans toutes ses versions, est proche de celui du *De concordia*, et les questions en sont fort semblables. Nous sommes assurés en tout cas que l'*Inevitable* est postérieur à l'*Elucidarium*, au *Sigillum*, au *De neocosmo*. Il est possible que tous les états soient en fait plus ou moins contemporains, et présentent des solutions alternatives entre lesquelles Honorius n'aurait pas su, ou pas voulu, mieux trancher, préciser, émonder.

Des conclusions fermes ne pourraient être établies que sur un examen critique de toute la tradition manuscrite de l'*Inevitable*. Le rapport même avec le *De praedestina-*

tion est peu clair, si l'on s'en tient aux textes imprimés. Dans la version éditée par la Patrologie latine est retenue l'idée de la *duplex praedestinatio*, vigoureusement combattue dans la version imprimée par Kelle. Mais en revanche on y lit déjà ce texte du *De praedestinatione*:

D – Et cur alii non salvantur?

M – Hoc ex iusticia et libero arbitrio esse non ignoratur. Ex iusticia quia gratia ad bonum non emolliuntur, sed indurari permittuntur, licet saepius fons gratiae in eos affluat et eis poenitentiam ad horam tribuat, quam ipsi mox abiciunt et ut canes ad vomitum redeunt; ex libero arbitrio, quia iusticiam oblatam recipere nolunt et iniquitatem magis diligunt ... illi sunt vasa misericordiae, preparata in honorem, isti vasa irae, preparata in contumeliam. De illis nemo perire potuit, de istis nemo salvus erit ... illis non illi sed Ipse praeparavit vitam, istis non isti sed isti praeparaverunt mortem (30).

Dans toutes les versions, comme dans le *De praedestinatione* est commenté le texte qui sert aussi plusieurs fois d'appui à Saint Augustin: *Omnia quae voluit fecit et facit* (31).

Dans le texte de la Patrologie latine, le péché est donné comme cause de l'Incarnation:

M – Deus praescivit ab aeterno hominis lapsum, et ideo ab aeternum proposuit Filium suum pro eius redemptione incarnatum (32).

Dans la version transmise par Kelle, le problème n'est pas effleuré, tandis que dans la version encore manuscrite, il est affirmée que la cause de l'Incarnation est la déification de l'homme:

... Peccatum non potuisse propositum Dei immutare de deificatione hominis ... (33).

Dans la version transmise par Kelle on rencontre deux fois le terme de *clavis naturae* ou de *clavis physicae* qui paraîtrait donc un ajout par rapport à l'édition de la Patrologie latine. Or, la théorie de la déification est présente dans la *Clavis* et le *De divisione naturae*, mais n'existe pas dans le *De Praedestinatione*. Par ailleurs, la formule *Summus namque opifex universitatum* se lit dans le *De praedestinatione* et dans la version de Kelle, mais ni dans la version de la Patrologie, ni dans les manuscrits. La version de Kelle et celle de la Patrologie parlent de la dent vénéneuse des envieux, or c'est la formule même que l'on peut lire dans le *De praedestinatione*:

Ego autem contempnens venenosam dentem invidorum, duce ratione ... (34).

Il est certainement possible que, dans le cas de l'*Inevitable* comme des *Quaestiones theologicae*, nous nous trouvions devant plusieurs états d'un texte, dûs moins à l'évolution de la pensée ou à l'intervention de lectures subséquentes ou de rencontres littéraires, qu'aux différents exposés d'un professeur sur la même question.

D – VERTUS ET VICES

L'*Inevitable*, sous les trois versions qui nous sont parvenues, ne se borne pas à tenter de concilier libre arbitre et prédestination, bonté de Dieu et existence du mal, nous y trouvons un excursus sur le démon et ses pouvoirs, emprunté à saint Augustin, et des passages venus tout droit du *De divisione naturae*: échelle du *restitut ad unum*, vie au paradis, double nature du Christ qui prouve la supériorité de l'homme sur l'ange.

Mais surtout, l'*Inevitable* nous présente un combat des vices et des vertus, incarné dans une guerre entre les citoyens de Babylone et de Jérusalem, d'un incontestable souffle épique:

De cuius mox utero, quasi de quodam castello, geminus exercitus, scilicet electorum et reproborum, prodiit. Et acta hac re, certamen implacabili discordia iniit. In hac itaque pugna magna in utrumque certatur, et victores quidem laureati triumphantes astra petunt. Victi autem confusi ad ima baratri descendunt (35).

Nous avons là un des rares textes où Honorius traite explicitement de morale, en adoptant une image qui lui est chère, celle du chemin. Ses sous-titres sont éloquentes: *via humilitatis, semita castitatis, callis patientiae, latitudo caritatis, itinera Ierosolimis*. Si les *electi* ne sont pas caractérisés autrement que par leurs saintes vertus, en revanche, les actions des réprouvés nous sont hautement et vivement esquissées. Pour les laïcs et les séculiers, la description, en dépit de sa verdeur, ne dépasse peut-être pas les limites de la mauvaise humeur et du mépris du monde: on les accuse d'adorer le veau d'or et leur estomac:

Totum tempus vitae in vanitate et iactantia ducunt, vulgus quoque indoctum bestiae habet idolum, Deum verum non noscunt, Deo ventri tota intentione deserviunt ... (36).

Mais les reproches qui concernent moines et moniales sont beaucoup plus circonstanciés, et l'on en vient à se demander si certains couvents ne sont pas explicitement visés. Les accents appliqués aux moines, on peut les retrouver, fort semblables, dans le petit sermon *Quid vasa contumeliae* ou dans le *De apostatis*:

Per fictam professionem Deum iridentes iram eius provocant; normam eius regularem moribus et vita calcant; per habitum saeculum fallunt, multos ipsi decepti decipiunt, saecularibus negotiis implicati sunt, id est in servitio Dei desides existunt; plerique illorum gulae et illecebris dediti sunt; quidam immunditiae sordibus computescunt (37).

Peut-être ces insultes sont-elles simplement de bonne guerre entre moines réformés ou non. Mais on doit se demander si ce n'est pas faire référence à une situation précise que de parler de moniales en ces termes:

Prospice etiam habitacula monialium, et cernes in eis bestiae preparatum thalamum. Hae tenera aetate impudiciam discunt; complices sibi quamplurimas ad cumulum suae dampnationis asciscunt; velo se operire festinant, quo magis frena luxuriae laxare queant omnibus fornicariis; stercore immunditiae implentur; hae mentes iuvenum illaqueunt et gaudent, si plures decipiant et haec vult habere palmam victoriae, quae aliis praevallet in scelere (38).

Lorsqu'on lit, dans *La Religieuse* de Diderot ou dans le pamphlet de Sade *Justine ou les malheurs de la vertu*, de telles descriptions, des raisons historiques, sociales et économiques précises et analysées nous en affirment la véracité, et nous indiquent dans quel milieu chercher et trouver l'original du tableau. Ne peut-on songer qu'il en est de même pour l'*Inevitable*? Où trouve-t-on au XII^{ème} siècle de tels couvents? Par une curieuse rencontre littéraire, lorsque, dans *Notre-Dame de Paris*, Victor Hugo nous présente pour la première fois Claude Frollo, ce moine tourmenté, excessif et vicieux, grand et mesquin, celui-ci est en train de méditer l'ouvrage d'Honorius:

L'archidiacre venait de s'asseoir, à la clarté d'un trois bec de cuivre, devant un vaste bahut chargé de manuscrits. Il avait appuyé son coude sur le livre tout grand ouvert d'Honorius d'Autun, *Inevitable seu de praedestinatione et libero arbitrio* et il le feuilletait avec une réflexion profonde (39).

DE LIBERO ARBITRIO

Ce court traité — il ne couvre que huit colonnes de la Patrologie latine — n'est signalé ni dans le *De luminaribus Ecclesiae* ni dans la *Donatio Gotwicensis*. Il a été découvert par B. Pez, et par lui édité. Il est formé de deux parties d'égale longueur, la première composée de six petits chapîtres sur le libre arbitre, et la deuxième de sentences patristiques sur le même sujet.

Kelle a dénié à Honorius la paternité de ces quelques pages. Mais elle ne fait aucun doute. Cl. Baeumker a montré en tableau les emprunts de cet opuscule à quelques œuvres bien authentifiées d'Honorius: *Inevitable*, *Elucidarium*, *Cognitio verae vitae* (1). Une préface caractéristique ouvre le traité:

Godeschalco, *fide et opere sudanti in sancto proposito, verbo et exemplo gregi Christi preposito, Honorius, cum apparuerit princeps pastorum, videre in Sion Deum deorum. Quaestionem nuper inter nos ortam de libero arbitrio, optimum duxi rudibus enodare styli officio: quam aestimans fratribus non esse ingratam, vestro iudicio misi examinandam* (2).

Il n'est pas une phrase, on le voit, qui ne soit commune à une autre préface. La mise en scène est toujours la même: des frères ont besoin d'une élucidation, et Honorius l'envoie. Ce n'est pas la première fois que nous rencontrons ce couvent, avec lequel Honorius aurait des relations de correspondance après, semble-t-il, y avoir vécu lui-même. Nous ne savons pas qui est ce Godeschalk qui apparaît ici pour la première et unique fois. Il est nommé *praepositus*. Ce mot peut avoir un sens technique, qui recouvre deux fonctions différentes. Il peut s'agir du supérieur d'un couvent de chanoines réguliers, d'un «prévôt». On a dans ce cas pensé à deux personnages: le prévôt de Reichersberg, mort en 1132, ou celui de Bamberg, mort en 1170 (3). On peut aussi le traduire par «prieur», lieutenant de l'abbé dans un monastère bénédictin, ou chef juridique d'une abbaye fille: par exemple, à Ratisbonne, Saint-Jacques était gouverné par un *abbas* et Saint-Pierre, qui était sous sa dépendance, par un *praepositus* (4). C'est généralement le sens dans lequel l'emploie Honorius (5). Mais le terme de *grex Christi* auquel il est lié dans cette préface suggère plutôt un évêque. Toutefois, il me semble que personne n'a remarqué que l'interlocuteur du *De praedestinatione* de Jean Scot se nomme précisément Godeschalk (6). S'agit-il vraiment d'un hasard?

En effet, Cl. Baeumker a montré à quel point ce traité dépendait du *De libero arbitrio* et du *De concordia* (6). Il ne me semble pas que personne se soit aperçu de la dépendance vis à vis du *De praedestinatione* de Jean Scot. L'occasion de la discussion est, dans les deux cas, la même: il s'agit de contrer ceux qui pensent que la prédestination est inéluctable, et que, quoique l'on fasse, on est de toute éternité prédestiné à la gloire ou à la damnation. Voici ce qu'écrivait Jean Scot:

Haec nova secta pelagianae consentit in eo quod donum gratiae gratuita nihil prodesse asserit ad faciendam iusticiam sed solam praedestinationis necessitatem (7).

Tandis qu'Honorius commente:

Fuerunt olim homines quidam vaniloqui, totius veri ignari, qui mala sua auctori totius bonitatis imputantes, se vero excusantes, dixerunt: quidquid in mundo contingeret vel quis quid faceret, aliter fieri non posset quia ita a Deo dispositum esset (8).

Par ailleurs, Honorius reprend bien la définition de saint Anselme, mais, cette fois, c'est pour la critiquer et la nuancer:

Porro ecclesiastici viri, Spiritu illustrati ... intellexerunt libertatem arbitrii in solam animae salute consistere, quam etiam sic definierunt: *Libertas arbitrii est potestas servandi iusticiam*. ... Homo habet duas voluntates, unam beatitudinis, alteram iusticiae, voluntas beatitudinis dicitur natura et voluntas iusticiae dicitur gratia (9).

L'erreur selon Jean Scot doit être extirpée par la raison humaine conduite par la vérité (*humana ratio duce veritate*) et selon Honorius l'enquête doit être menée *ratione et intellectu cum veritate* (10). Mais nous avons une preuve, s'il était nécessaire, qu'Honorius avait le *De praedestinatione* sous les yeux. Sous le nom de Jean Chrysostome, Honorius copie quelques lignes, qui forment ici une seule phrase, mais qui sont rassemblées de quatre passages différents du *De Praedestinatione* (11). Il ressort clairement de ce fait qu'Honorius avait étudié le traité de Jean Scot. Dans le cours même de l'opuscule on peut déceler deux citations de quelques mots, et la conclusion est la même:

Porro Deus solus per se est, summe liber, habens per se liberrimum ad omne quod vult, faciendi arbitrium: quia omnia quaecumque voluit facit et fecit, et quod noluit, non fecit (12).

On pourrait naturellement isoler des formules très semblables chez saint Augustin, que Jean Scot et Honorius démarquent abondamment; ils citent d'ailleurs les mêmes textes scripturaires. Mais il reste vrai de dire que le choix qu'Honorius a fait des formules augustinienes est un choix orienté: il a sélectionné et souligné les aspects de saint Augustin sur lesquels Jean Scot s'était déjà arrêté. Sans doute peut-on dire que dans son étude du libre arbitre Honorius a «établi une synthèse entre l'enseignement d'Augustin et d'Anselme», mais il l'a fait à travers Jean Scot (13).

SCALA CAELI MAIOR

Cette œuvre est signalée à la quatorzième place par la liste du *De luminaribus Ecclesiae*. On la retrouve dans la *Donatio Gottwicencis*. Toutefois, c'est par B. Pez qu'elle a été trouvée et éditée.

Très peu de manuscrits nous en sont parvenus, ils proviennent tous des petits monastères du haut Danube, et sont pour la plupart du XII^{ème} ou du XIII^{ème} siècle. Pourtant les deux traductions que nous connaissons, italienne et grecque, ont été exécutées à la Renaissance (1).

A – AUTHENTICITÉ

La paternité honorienne ne fait aucun doute. Dialogue entre un maître et un disciple, le sous-titre nous en indique le contenu: *De ordine cognoscendi Deum in creaturis*. Ce court traité (il couvre dix colonnes de la Patrologie latine) est divisé en chapitres, et précédé d'une préface:

Frequenti mihi meditationum animo revolve quam plurimos summo conamine ad ardua nitentes, sed quasi quadam repulsa a coepto cursu deficientes. *Causam diligentius perscrutatus* latitantem, *nil quidem investigare potui quam inscitiam caligine mentem eorum obscurantem*. Quam pestiferae verecundiae latebrans quaeritantem fortius stringens ad lucem produxi, ac spiculis rationum prefossam ad nihilum deduxi.

Sunt namque plures qui ad spiritualia scandere nituntur sed ordinem graduum ignorantes, per abrupta se praecipitant.

Et dum non gradatim scandendo, sed per praeceptis inconsulte ruendo, nec huius, nec illius retinaculum rectitudinis quo gressum firment, inveniunt, pondere penduli, visu pressi casum iter liquunt atque in profundae fabulae opiniones et tenebras ignorantiae errabundi resiliunt. *Quorum animi inopia pie permotus, navem eis de exilio ad patriam opimis opibus instruxi* et scalam congruis gradibus ordinabiliter disparatam, de coeno ad coelum erexi: quam si rite scandere contendunt, *regem gloriae in decore suo videbunt. Unde si videtur, libellus* Scala coeli vocetur (2).

Il est cité une œuvre d'Honorius, le *De animae exilio et patria*, tandis que l'incipit fait allusion au *De anima et de Deo*. J'ai souligné les mots que l'on retrouve ailleurs dans d'autres préfaces, et le lecteur aura reconnu la manière qu'a Honorius de donner un titre évocateur à ses ouvrages.

La prose est régulièrement rimée et rythmée:

Haec scala est charitas	a
quam copulat sanctarum Scripturarum auctoritas.	a
Huius gradus sunt scientia et sapientia,	b
scientia quae nos praesentis vitae instruit actionem,	c
sapientia quae docet aeternae vitae contemplationem,	c
scientia quae nos Scripturis instruit mysterium Christi humanitatis,	d
sapientia quae docet maiestatem eius divinitatis (3).	d

La vivacité de ton est celle que nous sommes accoutumés déjà à trouver chez Honorius. Les emprunts ou les prêts au *De cognitione verae vitae* et au *De anima et de Deo* et surtout à la *Clavis physicae* sont fort nombreux. J.A. Endres avait pensé qu'il s'agissait d'extraits de Jean Scot, tant la marque érigénienne est accentuée (4).

B – CONTENU

Ce petit opusculé est divisé en trois parties: la définition des trois ordres de vision (corporel, spirituel, intellectuel) est suivie de la description des demeures infernales, puis de celle du ciel. Chacun des ordres de vision est défendu par un escalier d'accès, formé de degrés. Ils sont quatre pour la vision corporelle: terre, eau, air, feu. Douze pour la vision spirituelle: *memoria, imago, similitudo, inventio, impressio, conceptio, imaginatio, visio, phantasia, praemonitio, exstasis, prophetia*. Dix vertus forment les

échelons qui conduisent à la vision intellectuelle: *castitas, continentia, mansuetudo, fides, bonitas, benignitas, longanimitas, pax, gaudium, charitas*.

Cieux et enfers sont des réalités spirituelles, non corporelles. Eux-aussi ont pour voie d'accès des escaliers divisés en degrés. A leur tour ils comportent différents niveaux de peines ou de joies: les cercles de l'enfer sont neuf, sept ceux du Paradis. Dans le *De anima et de Deo*, la *Clavis*, l'*Elucidarium*, la *Visio Thugdali*, on décèle des parallèles nombreux. Mais Honorius adopte ici une des images qui lui sont le plus familières, celle de la voie. *In peregrinatione sumus*, dit-il souvent, et l'on récemment défini sa morale comme un «ascétisme de la route», et sa théologie comme «une théologie du mouvement» (5). Ici, la *peregrinatio* est maritime:

A patria paradisi quasi in colliminio cuiusdam maris separamur et in hoc mundo quasi in quadam insula peregrinamur. Mare est hoc saeculum multis amaritudinibus turbidum; navis est christiana religio, velum fides, arbor crux, funes opera, gubernaculum discretio, ventus Spiritus Sanctus, portus aeterna requies. Huiusce modi nave pelagus saeculi huius transitur, et ad patriam aeternae vitae reditur (6).

B. Fetz a relevé nombres de passages qui, chez Honorius, parlent de la mer, des bateaux, des joies du voyage, de ses périls, de ses tentations, mais chantent aussi sa beauté, sa grandeur (7).

J'ai déjà relevé, à propos de la *Gemma animae*, que cet amour de la mer est un lien de plus avec Jean Scot, qui lui aussi, dans les mêmes termes souvent, célèbre la force, la puissance, la terrible magnificence de l'océan. Aurions-nous là une indication sur l'origine irlandaise d'Honorius? Comme Jean Scot, ce n'est jamais devant le sourire innombrable de la vague marine qu'il s'extasie, mais il s'exalte devant le sombre enchantement des tempêtes, frémit au souffle vigoureux du large, dont l'appel est celui du Saint-Esprit. Dans le *De anima et de Deo*, la violence de l'onde lui est un témoignage de la toute puissance de Dieu:

O mare, tune es Deus? Nequaquam. Creatura enim sum. Et quomodo procellas tuas sic horribiliter in altum attollis, vel quomodo omnia flumina tibi attrahis? Haec per me Creator Deus operatur (8).

C – PLACE DE LA SCALA CAELI

En dépit de sa brièveté, ce traité tient une place particulière dans la théologie d'Honorius. Il me semble son couronnement.

La vision du monde d'un Rupert de Deutz, par exemple, est christocentrique. L'histoire du monde s'ordonne autour de l'Incarnation. Il n'en va pas de même pour Honorius. Sa vision du monde est linéaire, elle tend vers Dieu. L'histoire du cosmos est celle du *reditus ad unum*, celle de l'homme trouve sa fin dans la connaissance de Dieu et sa vision *facie ad faciem sicuti est*. Macrocosme et microcosme seront unis après le jugement final, *cum Deus omnia in omnibus erit*.

La vision qui est décrite dans la *Scala caeli* est le but vers lequel tend la terre entière. Résumée, dépouillée, toute la tension cosmique qui anime la pensée d'Honorius vibre ici et vole vers son but.

D – Quis est ordo corporalis visionis?

M – In primis elementa, scilicet terram, aquam, aerem, ignem ex quibus omnia constant, ad laudem Dei cernimus, quibus totidem subiicimus dum ea, quae tantum sunt, ut lapides, et ea, quae quodam modo vivunt ut herbas et arbores, et ea quae vivunt et sentiunt, ut animantia, et ea quae vivunt, sentiunt et intelligunt, ut homines, ad laudem conditoris videmus (9).

L'homme, microcosme, et le monde, macrocosme, ont une histoire conjugée qui vise à la même fin. Cette tension explique que le cosmos soit un lieu délectable. *Omnia enim quae sunt, bona sunt*, car tout tend vers Dieu, tout participe de Dieu, tout se fondera en Dieu:

D – Quomodo Deus potest intelligi?

M – Per creaturam. Omnia enim quae sunt, bona sunt. Lapides boni sunt qui tantum sunt. Meliores his arbores, quae sunt et vivunt. His meliores bestiae, quae sunt, vivunt, et sentiunt. Meliores his homines, qui sunt, vivunt, sentiunt et intelligunt. Rationalis mens per haec intelligit quod vere hic Deus sit qui omnibus esse, quibusdam vivere, aliis sentire, aliis intelligere tribuit, et hic Summum bonum sit (10).

Il n'est presque aucun ouvrage d'Honorius où l'on ne rencontre l'idée de cette hiérarchie des êtres, de plus en plus semblables à Dieu:

Omnis quoque creatura per aliquid similitudinem Dei habet et quantum quaeque alteri est excellentior, tantum est Illi similior. Ipse quippe est, vivit et sentit, per rationem discernit. Lapides ergo similitudinem eius se adiungunt quia sunt. Arbores magis similitudini eius appropinquant, quia sunt, et crescendo vivunt. Quaeque animantia, multo magis eius similitudinem expriment, quia sunt, vivunt et sentiunt. Porro in hominibus similitudo Dei maxime refulget, quia sunt, vivunt et sentiunt et ratione discernunt (11).

Et ce n'est pas un hasard si le chemin qui mène à la vision béatifique, compte lui aussi des degrés, qui s'effacent au seuil de l'Un et de l'éternité:

Tunc quoque tres visiones non deerunt quia caelum novum et terram novam et omnia quae in eis sunt, nova perspicue per corpus videbunt, cum sicut sol fulgebunt. Eadem spiritualiter imaginantur; intellectualia in natura integra et beatitudine perfecta, ut vere sunt contemplantur (12).

La théorie des trois visions et du *reditus ad unum* est exposée par Jean Scot dans le cinquième livre du *De divisione naturae*. Pour cette *Scala caeli* encore Honorius a donné comme titres de chapitres quelques uns des lemmes dont il a découpé le dernier livre de Jean Scot, toutefois, la source principale est ici le *De Genesi ad litteram* de saint Augustin, comme vient de le démontrer David Bell (13).

SCALA CAELI MINOR

Ce minuscule texte, mis au jour par B. Pez, est en fait un extrait, divisé en chapitres, d'un sermon que l'on pouvait déjà lire dans le *Speculum Ecclesiae* à propos de la Quinquagésime (13b).

La *scala caeli* qui est étudiée ici, est la *scala charitatis*, avec ses divers échelons:

Scala caeli charitas est, cuius gradus diversae virtutes. Primi tres huius scalae gradus patientia, benignitas et pietas. Alii gradus, simplicitas, humilitas, contemptus mundi et voluntaria paupertas. Alii gradus pax, bonitas, gaudium spirituale, sufferentia. Postremi gradus huius scalae fides, spes, longanimitas et perseverantia. Haec scala per timorem erigitur, quo ad Summum perducta charitas ipsa in haereditatem Domini introducitur (14).

Il s'agit d'un sermon. Dans l'édition de la Patrologie latine, aucun thème scripturaire n'est donné en exergue, mais nous le trouvons dans un des manuscrits:

Qui enim non diligit fratrem suum quem videt, Deum quem non videt quomodo potest diligere (15)?

La clause finale est bien celle d'une homélie:

... et per charitatem omnia bona perficiamus, ut haereditate Dei sanctuarium possideamus, quae omnia in nobis perficiat, qui semper regnat. Amen (16).

Il s'agit peut-être d'un passage qui appartenait au recueil de la *Refectio mentium* (17). Il en va de même pour le texte introduit par le thème: *Iacob in somno scalam usque ad caelos erectum vidit*, et à laquelle les manuscrits donnent le titre de *Scala religionis*: c'est de nouveau un emprunt au *Speculum Ecclesiae*, élargi, et qui s'adresse à des moines (18). Dans ces divers écrits, l'aisance et la longueur des références à la règle bénédictine confirmeraient, s'il en était besoin, qu'Honorius appartenait à la famille des moines noirs.

DE CLAUSTRALI VITA

Nombreuses sont aussi les citations de la Règle dans cet opuscule de deux colonnes en faveur de la vie monastique, également trouvé et édité par B. Pez. Comme toutes les réflexions monastiques d'Honorius, il se termine par un appel à la persévérance:

Sed et boni pisces sunt qui in spirituali professione usque ad finem perseverabunt, mali vero pisces qui relicto claustrum ad saeculum redeunt (18).

Nous n'avons pas de raison de douter de la paternité honorienne, le style est tout à fait caractéristique, les images aussi. Il est possible d'ailleurs que nous nous trouvions devant un canevas de sermons: en effet, ce texte, dans son économie, ressemble fort à celui qui ouvre le *Speculum Ecclesiae* et où sont annoncés les principaux thèmes du volume (19). Nous retrouvons ici l'image du chemin, chère à Honorius, et son goût de bâtir des constructions à partir du nombre dix. La vie claustrale fut instituée par Dieu lui-même, nous y est-il affirmé:

Claustralis vita est ab ipso Domino instituta. Haec spiritualiter decem rebus assimilatur, sicut tota Ecclesia decem virginibus comparatur. Est enim in primis similis littori maris ... secundum est claustrum ut umbraculum. Tertio est lectus. Quarto est asylum vel domus refugii. Quinto est scola infantium. Sexto est gymnasium. Septimo est ut carcer. Octavo est caminus temptationis. Nono est similis inferno. Ad extremum et decimo assimilatur paradiso, in quo sunt deliciae scripturarum... (20).

La sociologie qui se dégage de la conclusion est bien différente de celle que l'on trouvait dans le *Speculum Ecclesiae* où étaient volontiers étudiés les *status vitae* nouveaux: marchands, écoliers, artisans (21). Ici, la société présentée est uniquement féodale:

Igitur claustrum est omnibus omnia: scilicet principibus bellorum procellas fugientibus, est portus salutis. Negotiatoribus aestum curarum declinantibus, est refrigerii obumbraculum. Servis vel arctatis, a nimio labore cessantibus, est lectus quietis; militibus hostes suos fugientibus est certum asylum, ut firmum castrum. Indoctis, schola virtutum inexercitatis, imo hospitium. Inexpertis caminus temptationis, poenitentibus infernus purgans, rebellibus infernus crucians, sapientibus et charitate ferventibus paradisi affluens deliciis, aeternis eos replens divitiis (22).

Trouver des serfs de la glèbe et des *arctati* au XII^{ème} siècle nous dit sans équivoque que ce texte a été écrit pour des religieux allemands (23).

QUID SIT SCALA AD CAELUM

Saint Jean Climaque passe pour l'inventeur de la représentation de la vertu comme une haute échelle qui unit la terre au ciel. Cette image a été adoptée avec enthousiasme par Honorius, qui en fait un grand usage. On rencontre une vingtaine de *scalae caeli* dans son œuvre, depuis l'*Elucidarium* (24) jusqu'à l'*Ecclesiasten* (25), en passant par le *Speculum Ecclesiae* (26), le *De Vita vere apostolica* (27), le *De Cognitione verae vitae* (28), d'autres encore. Ce thème favori d'Honorius a été illustré dans l'*Hortus deliciarum* d'Herrade de Hohenburg, par l'admirable miniaturiste du manuscrit brûlé à Strasbourg en 1870 (29) qui croyait se référer à un texte du *Speculum Ecclesiae* (30). C'est une petite pièce d'Honorius, inédite en 1979 quand est paru la belle reconstruction de l'*Hortus deliciarum* (31), qui inspire mot pour mot l'artiste, le *Quid scala ad caelum* (32). Il est possible que ces quelques pages aient fait parti à un moment du *Speculum Ecclesiae*, ou plutôt d'un autre recueil de sermons, la *Refectio mentium*, car les moines qui apparaissent dans la *scala virtutum* de la planche 158, n'y sont pas dans le *Speculum Ecclesiae*. Dans un second moment, elles auraient accédé à l'indépendance, comme ce fut le cas pour d'autres petits traités. On les trouve en effet sur les mêmes manuscrits que le *Quid vasa Honoris* et l'*Utrum liceat monachis praedicare* (33). Elles nous renseignent sur l'élévation de l'idéal moral d'Honorius, sur la rigueur de ses conceptions éthiques, la force de ses exigences monastiques, mais aussi sur son pessimisme, dont, au reste, il ne fait guère mystère (34). La sévérité du conservatisme social d'Honorius apparaît ici, fermement soulignée par des citations et de la bible, et de la Règle de saint Benoît (35). De nouveau, comme toujours lorsqu'Honorius s'adresse aux moines, l'appel à la charité se fait pressant, celui à la persévérance impérieux et radical.

DE ANIMAE EXILIO ET PATRIA

Ce célèbre petit traité, un des rares exposés systématiques du XII^{ème} siècle sur les arts libéraux, n'est mentionné ni dans le *De luminaribus Ecclesiae* ni dans la *Donatio Gottwicensis*. Il a été découvert par B. Pez et édité par lui, sur la foi d'un manuscrit de Gaming du XIV^{ème} siècle. On en connaît seulement une dizaine de manuscrits, tous bavarois ou autrichiens, sauf celui de Paris, qui est du XII^{ème} siècle, et porte l'ex-libris de Saint-Victor.

A – AUTHENTICITÉ

Aucun doute ne s'est jamais élevé sur l'authenticité honorienne. L'opuscule est précédé d'une préface:

Thomae, gratiam apostolici nominis sortito, *multis donis sophiae insignito*, Honorius illum *in gloria patris cernere*, quem Thomas dubitans meruit in terris tangere.

Quia *vigilanti oculo plerosque conspicias* patriam magnopere desiderare, sed, utpote *viae ignaros* per devia properare, *hortaris me, optime virorum, quasi peritum* locorum his viam demonstrare, ac *viciniora loca stylo designare*: ne forte longius a via aberrantes regia, in devio retardentur, et magis a patria elongentur, ut quondam de Aegypto egressi, ad patriam tendentes non modo corpore sed corde, longo tempore in eremo erraverunt, et minime *ad patriam optabilem* pervenerunt. *Ego autem cum invidia tabescente iter non habeo, pie iniuncta impigre exsequi tentabo, quosque studiosos* per ignota loca ad notam patriam *deducam, invidos, lividos, corde tabidos*, patria immeritos in tenebris erroris *derelinquam. Tu quoque, studio florens*, ignavos praecede, et negligentes move, nolentes coge: *volentes sed non valentes per delectabile iter ad iucundam patriam trahe. Filios, imo servos invidiae*, etiam sequi certantes repelle et *sanctum canibus, gemmas porcis tolle* (1).

Trois phrases de cette préface se retrouvent dans le *De cognitione verae vitae*. J'ai souligné les mots ou les expressions communs à d'autres. Le *De cognitione verae vitae* et la *Scala caeli maior*, par les mots *de exilio ad patriam properantes*, contenaient une claire référence à ce traité il est fait allusion à la *Gemma animae*. Dès lors, la paternité ne fait aucun doute.

La prose rimée et rythmée est extrêmement caractéristique:

Sicut populo Dei exilium erat in Babylonia	a
Ierusalem vero patria,	a
sic interioris hominis exilium est ignorantia,	a
patria autem sapientia.	a
In ignorantia quippe positi,	b
quasi in tenebrosa regione commorantur,	c
unde et filii tenebrarum cognominantur.	c
In sapientia autem locati,	b
quasi in lucida regione conversantur,	c
ideo et filii lucis appellantur (2).	c

Enfin, de nombreuses formules se retrouvent dans d'autres œuvres parfaitement authentifiées: cette œuvre est bien sortie de la plume d'Honorius.

Elle est dédiée à un certain Thomas, le même probablement qui était récipiendaire du *Libellus duodecim quaestionum* (3). Défini dans celui-ci comme *splendore sapientiae rutilo*, il est dans celui-là *multis donis sophiae insito*. Sur la foi de la première ligne, on a voulu comprendre qu'entre les deux traités Thomas avait «crû en dignité, puisqu'Honorius lui fait honneur non seulement de tous les dons de la sagesse, mais aussi de la grâce apostolique, ce qui semble dire qu'il avait été promu à l'épiscopat» (4). R. D. Crouse a montré qu'il fallait comprendre seulement «béné d'un nom d'apôtre» et que faire de ce Thomas un évêque d'après ces seuls mots relevait du contresens (5).

V.I.J. Flint date le traité d'avant 1111 (6). R.D. Crouse, se fondant sur une citation des *Topiques*, lesquelles ont été traduites en 1138 par Jacques de Venise, estimait qu'il fallait placer le *De animae exilio et patria* aux environs de 1140 (7). Mais il note qu'Honorius avait pu connaître les *Topiques* par la *versio antiquior* attribuée à Boèce, bien qu'aucune mention n'en soit faite, cependant, avant 1140.

Le *De animae exilio et patria* est antérieur au *De Cognitione verae vitae*. Il forme un tout avec la *Scala caeli maior*, comme le marque la préface de cette dernière. Il la précède donc immédiatement. Il n'y a pas grandes difficultés à dater de 1140/42 le *De cognitione verae vitae* et la *Scala coeli maior*. Mais le *Libellus duodecim quaestionum* ne peut pas être postérieur à 1115/16, et il faudrait séparer par plus de vingt-cinq ans, deux traités qui sont offerts au même personnage. Ceci suppose une amitié de toute une vie, dont nous n'avons pas de trace, car nous ne savons rien de ce Thomas. On peut d'ailleurs suggérer que ce *Libellus duodecim quaestionum* n'a été dédié à ce Thomas qu'en un second moment, et tardivement. Cette hypothèse paraît à R.D. Crouse plus raisonnable que celle qui consisterait à faire d'Honorius, trente ans avant tout le reste du XII^e siècle, et sans que l'on rencontre d'autres références par la suite, le premier utilisateur des *Topiques* (8). 1140 est donc une date possible. Elle ne paraît pas absolument certaine. Celle de V.Flint ne se fonde que sur l'hypothèse d'un ordre chronologique pour la liste du *De luminaribus*, hypothèse qui me paraît controuvée.

B – ORIENTALE LUMEN

Ce petit traité, «bien connu mais peu étudié», est divisé en quatorze chapitres (9). L'exil de l'âme est l'ignorance, sa patrie est la science. On arrive à la science par une route, le long de laquelle sont bâties dix villes: grammaire, rhétorique, dialectique, arithmétique, musique, géométrie, astronomie, physique, mécanique, économie domestique. Une fois en possession de cette science, on peut scruter et interpréter les Écritures et comprendre la théologie, qui, par la *Scala caeli* mène à la contemplation divine. Le traité s'ouvre par une exégèse du nombre dix:

Haec quippe via ducit ad patriam tendentes per decem artes, et libros sibi adhaerentes, et quasi totidem civitates et villas sibi servientes. Qui numerus multis sacramentis est involutus. Nam et divina lex decem praeceptis comprehenditur, et saecularis sapientia decem categoriis includitur. Sed et tota Ecclesia decem virginibus comparatur; quia hic numerus limes omnium multiplicium numerorum ponitur: unde et in vinea laborantibus denarius repromittitur (10).

R.D. Crouse a rappelé l'usage que Philon d'Alexandrie fait de l'image du chemin pour scander les étapes de l'instruction qui mène à la sagesse; Philon avait déjà dit que le nombre de dix était «le nombre sacré de l'éducation» (11). Honorius cite relativement souvent Philon: on doit pouvoir relever une dizaine de mentions de *Philo Iudeus* dans son œuvre publiée, mais il ne paraît pas possible qu'il ait connu autre chose que les *Quaestiones In Genesim* et la *Theorica* dont il existait des traductions latines depuis le quatrième siècle. Deux manuscrits du XI^e siècle, l'un à Prüfening, l'autre à Ratisbonne, permettent même de supposer qu'il a pu les lire (12). La rencontre en tout cas

du nombre dix et de l'éducation lui serait restée originale au moyen-âge (13). En fait, elle est présente dans le *De divisione naturae* (14).

En effet, on l'avait remarqué depuis longtemps: «le *De animae exilio et patria* montre qu'Honorius est tombé sous l'influence de Jean Scot» (15). Jean Scot explique plusieurs fois que les arts libéraux sont une propédeutique à la théologie et à la contemplation du divin. Le premier chapitre du *De praedestinatione* est consacré à la description des divisions de la philosophie, *trivium* et *quadrivium*:

Cum omnis piae perfectaeque doctrinae modus, quo omnium rerum ratio et studiosissime quaeritur, et apertissime invenitur, in ea disciplina quae a graecis philosophia solet vocari, sit constitutus, de eius divisionibus seu partitionibus quaedam breviter edisere necessarium duximus (16).

Mais R.D. Crouse a montré que le passage de Jean Scot qui inspire le *De animae exilio et patria* et son deuxième volet, la *Scala caeli maior*, se lit dans le *Super hierarchiam caelestem Sancti Dionysii*, où Jean Scot fait le même usage de l'image du chemin, appliquée aux arts libéraux, pour arriver au même résultat, la vision béatifique:

Septem disciplinas, quae philosophi liberales artes appellant intelligibilis contemplativae plenitudinis, qua Deus et creatura purissime cognoscitur, significationes esse astruit. Ipsas autem sacras disciplinas Διεξοδικώς nominat, hoc est pervias, quoniam intelligentibus eas perviae sunt et planae, vel quoniam quaedam viae sunt, per quas ingredimur rerum scientiam. Διεξοδικώς item disciplinas notiori interpretatione decursativas possumus accipere. Ut enim multae aquae ex diversis fontibus in unius fluminis alveum conflunt atque decurrunt, ita naturales et liberales disciplinae in una eademque internae contemplationis significatione adunantur, quam Summus fons totius sapientiae, qui est Christus, undique per diversas theologiae speculationes insinuat (17).

Qu'Honorius ait bien lu ce passage nous est attesté par le fait que, dans le commentaire du psaume dix, il reprend l'exégèse sur laquelle Jean Scot poursuit ici:

Et fortassis hoc est quod per Psalmistam de beato viro dicitur: *et erit tanquam lignum, quod plantatum est secus decursus aquarum*, hoc est sicut Christus erit, in cuius significationem typicam omnes naturales artes, intra quarum terminos tota divina concluditur Scriptura, concurrunt (18).

Mais Honorius ne fait pas grand usage de l'*In hierarchiam* tandis que le *De divisione naturae* est partout présent dans le *De animae exilio et patria* et dans la *Scala caeli*. R.D. Crouse dans ses notes donne les références aux passages du *De divisione naturae* qui servent directement de source au *De animae exilio et patria* (19). Maintenant que la *Clavis physicae* est éditée, c'est au remaniement d'Honorius qu'il faudrait renvoyer. Je n'en donnerai qu'une preuve. Voici le texte présenté par le *De animae exilio et patria*:

His artibus quasi civitatibus pertransitis pervenitur ad sacram Scripturam, quasi ad veram patriam, in qua multiplex sapientia regnat ... in hac patria quoque studiosi in montem contemplationis ascendunt, in quo *Christum in nivea veste ut sol radiantem conspiciunt* quia eum, iudicem vivorum et mortuorum, patri coaequalem per sacram Scripturam et visibilem creaturam quae vestes sunt eius, intelligunt (20).

R.D. Crouse renvoie à *De Divisione naturae*, III, 35:

Non parvus itaque gradus est sed magnus et valde utilis sensibilibus rerum noticia ad intelligibilem intelligentiam. Ut, enim, per sensum pervenitur ad intellectum, ita per creaturam

redditur ad Deum ... manet enim in eo [l'homme] rationabilis motus, quo rerum noticiam appetit neque falli vult, quamvis in multis fallitur, non tamen in omnibus. Et si duo vestimenta Christi sunt tempore transformationis ipsius candida sicut nix, divinorum videlicet eloquiorum littera et visibilium species rerum sensibilis, cur iubemur unum vestimentum diligenter tangere, ut eum, cuius vestimentum est, mereamur invenire, alterum vero, id est creaturam visibilem prohibemur inquirere (21)?

Or voici la transformation qu'Honorius a fait subir dans la *Clavis physicae* à ce texte:

DE PHILOSOPHIS:

D – Quid respondebimus ei qui nobis in culpam reputaverit quod philosophicis rationibus usi sumus?

M – Hoc, quod populus Dei ab Aegypto fugiens, consilio admonitus spolia ferens, ipsis spoliis irreprehensibiliter est usus. Sed et ipsi mundanae sapientiae periti, non in hoc reprehensibiles facti sunt quasi in rationibus visibilis creaturae errarint, sed quia auctorem ipsius non satis ultra quaesierint, cum creatorem ex creatura deberent invenire. Christus quoque in duobus vestimentis tempore transformationis *velut nix candidus ut sol videtur* quia in littera et visibili creatura eius maiestas cognoscitur (22).

A l'image du Seigneur blanc comme la neige, la *Clavis* a ajouté au texte du *De divisione naturae* celle de la splendeur du soleil, et c'est la double comparaison qui est reprise dans le *De animae exilio et patria*. De surcroît, le lemme qu'ajoute Honorius au *DDN*, *De philosophis*, est aussi le titre du paragraphe dans le *DAEEP*, alors qu'il n'existe rien de pareil dans le *DDN*. Il me paraît donc évident que le *De animae exilio et patria* a introduit les concepts du *DDN* par l'intermédiaire de la *Clavis physicae*.

R.D. Crouse, à partir de l'étude de ce texte, a montré la place d'Honorius dans les courants du XII^e siècle. Par l'appropriation, à travers Jean Scot, de la tradition patristique grecque néo-platonicienne du pseudo-Denys, Honorius met en relation la révélation biblique avec une philosophie du monde, en une grandiose systématisation théologique. En cela, il s'isole des courants de «l'École allemande» représentée par un Rupert ou par un Geroch, pour s'insérer dans les milieux néo-platoniciens de Laon ou de Chartres (23). C'est d'ailleurs à Chartres et à Laon, mais aussi à Sens, Beauvais, Auxerre, Reims que les portails sont ornés non plus seulement des sept arts du trivium et du quadrivium, mais des dix cités d'Honorius, puisque l'on y trouve les métiers, la mécanique et l'économique. Outre Jean Scot et Augustin, les sources d'Honorius étaient d'ailleurs fort connues et méditées: Isidore de Séville, Martianus Capella, Cassiodore, Boèce servent aussi de référence au traité parallèle d'Hugues de Saint-Victor.

Mais il faut bien se demander à qui s'adressait un tel programme d'études, ou plutôt un tel idéal d'humanisme, où, pour approcher les Saintes Écritures, il faut être capable de comprendre Priscien, Donat, Aristote, Platon, Cicéron, Boèce, Arate, Hygin, mais aussi Hippocrate, et savoir être tisserand aussi bien qu'architecte, médecin, musicien, grammairien, orfèvre, agronome. S'agit-il d'un projet, ou d'un rêve?

EUCHARISTION

Citée à la onzième place dans la liste du *De luminaribus Ecclesiae*, cette œuvre est également mentionnée par la *Donatio Gottwicensis*. L'authenticité, ce me semble, n'a jamais été mise en doute par personne.

Le traité se présente en douze chapitres, divisés en questions et réponses. Aucun des manuscrits que j'ai vus ne porte d'indication de source. Le destin de l'*Eucharistion* a été curieux. Conservé par douze manuscrits du XII^{ème} siècle – dont l'un copié à Saint-Victor de Paris – on le retrouve dans deux manuscrits du XIII^{ème}, puis la tradition manuscrite s'éteint. Sauf erreur de ma part, aucun témoin postérieur ne le transmet. L'édition de la Patrologie latine a été établie d'après un *codex* de la bibliothèque monastique de Melk, qui portait en marge, d'une main du XV^{ème} siècle:

Hunc tractatum in publico non videri legendum propter quaedam puncta in eo contenta, in quibus auctor videtur errare, vel saltem magna indigere discretionis consideratione (1).

Le traité a peut-être été considéré comme dangereux. J. A. Endres lui-même en parle comme de la «dernière vague bérengarienne» (2). Mais B. Pez remarquait déjà que l'on ne peut rien écrire de plus catholique (3).

A – CONTENU

Les commentateurs d'Honorius s'accordent à voir dans cet *Eucharistion* l'œuvre la plus originale – sinon la seule – d'Honorius, qui s'opposerait aussi bien aux vues d'Anselme qu'à celles de Jean Scot, sans rapport avec aucun des courants du XII^{ème} siècle, sauf peut-être «l'école Christo-centrique allemande» (4). Sans précédent et sans suite, ce traité serait ainsi posé en l'air.

Il est composé de douze chapitres, dont il faut donner la liste, pour montrer à quel point au contraire l'*Eucharistion* est inséré dans les discussions de l'époque.

1. Quod tribus modis corpus Domini intelligatur.
2. Cur Deus incarnatus sit, et quomodo corpus eius diminui non possit?
3. Utrum hoc comedatur, quod Maria genuit?
4. Quod homo per hoc cibum Christo incorporetur.
5. Quod non aliud quam substantivum Christi corpus sumatur.
6. Quod tam mali quam boni sacerdotes Christi corpus conficiunt, sed soli iusti hoc accipiunt.
7. Quod mali non corpus Christi sed iudicium sumant, et quid sit iudicium sumere.
8. Quod species et non virtus sacramenti a malis accipiantur et cur sacramentum dicatur, vel utrum veritas an figura credatur?
9. Utrum corpus Domini aliud sit in ore bonorum, aliud in ore malorum?
10. Quid inde sentiendum sit, quod vetustas vel quodlibet animal consumpserit?
11. Utrum Iudei corpus Domini comederint, qui manu manducaverunt?
12. Cur de pane et vino et aqua hoc sacramentum fiat?

Même si l'on ne rencontrait pas les termes, sans équivoque, de *plerique solent quaeri, multi aiunt, hinc quaeritur, solet quaeri*, il suffirait de parcourir le petit ouvrage de B. Neunheuser sur l'Eucharistie au XII^{ème} siècle pour se rendre compte que ces

questions sont précisément celles que se posaient au même moment un Alger de Liège, un Abélard, Hugues de Saint-Victor (5).

Bien qu'il n'emploie pas le mot, Honorius, a deux reprises, est très net sur la transsubstantiation:

Panis in corpus substantialiter vertatur (6),

explique-t-il d'abord, puis il précise un peu après:

Igitur corpus de Virgine procreatum in caelis residens, universae creaturae dominatur, corpus autem de pane et vino per Spiritum sanctum consecratum et in substantiam prioris translatum, veraciter a populo fidelium manducatur (7).

Le dogme de la Transsubstantiation sera proclamé en 1225 lors du IV^{ème} concile de Latran, mais le mot se trouvait dès 1140 sous la plume de Roland Bandinelli (8).

En vérité, dans ce traité comme dans beaucoup d'autres, ce qui fait l'originalité d'Honorius c'est qu'il capte au vol des courants, et qu'il en devine le développement. Sous une forme brève l'*Eucharistion* est complet et concret. Il soulève les difficultés posées par la présence véritable et réelle du Corps du Seigneur: le Corps réellement présent est reçu tout entier, avec tout ce qui lui appartient, sous chaque partie de l'hostie:

Et ideo sicut divinitas in nullo potest augeri, ita et cibus huius carnis nullo modo potest imminui (9).

Comme Guibert de Nogent, Hugues de Saint-Victor, Alger de Liège, Abélard, et, avant eux, Anselme, Honorius s'efforce de maintenir la réalité de la présence corporelle, sans tomber dans des définitions matérialistes. C'est probablement ce qui le conduit à sa curieuse façon de sauver le mystère sans aboutir à une «volatilisation spiritualiste» lorsqu'il se demande ce qu'il advient de l'hostie corrompue par la moisissure ou mâchée par des animaux:

Similiter quod de corpore Domini senio extabuit, vel casu in terram cadens computruit, nihil de substantia corporis imminuit sed utrum in terrae materiam redactum ita permaneat, dubitatur. Sed a doctoribus in Christi substantiam ineffabili quidem modo transferri putatur (10).

Honorius résoud comme Roland Bandinelli mais longtemps avant lui le problème de la réception du vrai corps du Christ par les bons ou les méchants; il distingue en effet, dès l'*Elucidarium*, entre la *manducatio sacramentalis tantum* et la *manducatio sacramentalis et spiritualis* (11).

Fr. Bliemetzrieder estime que la grande différence entre l'École de Laon et Honorius porte sur la doctrine eucharistique, car il ne se demande pas quel est le corps qui a été distribué au moment de la Cène (12). C'est pourtant l'une de ses questions fondamentales, clairement posée et résolue:

Postquam ergo apostoli edentes corpus Christi, hoc corpus de pane consecratum, a corpore Christi traditum, comedendo vel bibendo consumpserunt, corpus de Virgine sump-tum integrum de mensa surgens abiit incolumne Iudeis furentibus occurrit, a quibus comprehenditur, in crastino crucifigitur, deinde caelo recipitur, cunctis agminibus angelorum praeficitur. Vides itaque quod hoc sacramentum instituens, nec digito de manu, vel pede

vel aliquam particulam de corpore praecidens eis tribuit, sed substantiam panis et vini consecrati eis distribuit, se vero integrum in dexteram Patris transtulit (13).

En fait ses questions reflètent les inquiétudes et les problèmes que la querelle béren-garienne avait soulevés, et que l'on cherchait à tâtons à résoudre, avant l'établissement dogmatique de la doctrine. Et ses solutions, pour une bonne part, sont celles élaborées dans les écoles, Paris, Laon, Liège.

B – LA DATE

En l'absence d'édition critique, la date n'est pas aisée à établir. On a proposé «les alentours de 1108» ou «après 1126» (14). Le traité est précédé d'une préface, qui pourrait peut-être nous ouvrir une piste:

[Domino G. peritissimo viro] *in multa messe Domini ardentem desudanti finito labore frui requiei remuneratione* [Honorius devotus].

Hortum sponsae, *frater amplectende*, ingressus Spiritu Sancto inter lilia in areolis aromatum quaesiturus, non uno pulchro visu vel suavi odore pomorum tantum, uti quibusdam moris est, delectaris, sed etiam ipso gustu diversorum fructuum satiari affectaris. *Et cum facili manu cuiuslibet arboris valeas cacumen inclinare, poscis tamen a me ut velim desiderabilis ligni vitae tibi incurvare*, quatenus fructum immortalitatem conferentem, *queas absque labore manu attingere*, quo salubre pestifero mortis edulio laborantibus possis antidotum porrigere. Est namque in campis scripturae discurrentibus familiare aliorum studium, aliorum, opus, commendare. Sicuti mutuo se amantes varios de pratis flores legentes, sarta ab aliis contexta sibi tolere, a se autem nexa solent aliis imponere. *Quia ergo id fraterne petis, quid de dominico corpore sentiam, ad utilitatem aliorum quam brevissime expediam* (15).

Les indications entre crochets carrés sont empruntées à un manuscrit du XII^{ème} siècle provenant de Saint-Pierre des Salzbouurg, Vienne, Bibliothèque Nationale 1523. Dans cette préface, Honorius s'adresse à un confrère, moine comme lui, comme lui commentateur des Écritures, qui est affecté à la *cura animarum*, et qui est jeune, puisqu'Honorius lui souhaite de trouver le repos après une abondante moisson. Tous ces traits, l'appellation de *frater amplectende* et l'initiale donnée par le manuscrit de Salzbouurg, m'avaient suggéré que le dédicataire pourrait être le même que celui de l'*In Cantica* et de l'*In Ecclesiasten*, l'abbé de Saint Jacques des Écossais, Grégoire. L'allusion au Cantique des Cantiques par deux citations, pourrait confirmer cette impression, qui reste fragile toutefois. Cela nous donnerait comme date 1153/56.

L'œuvre me paraît tardive dans la carrière d'Honorius. Il y est parlé du *decretum*, il me semble qu'il ne peut guère s'agir que du *Décret* de Gratien, qui est de 1140 (16). Les activités d'exégète d'Honorius, dont il est fait état ici, n'ont pas commencé, me semble-t-il, avant 1133. Un autre indice conduit à suggérer un travail tardif, le témoignage des manuscrits. C'est le seul traité qui ne se trouve dans aucun des *codices* qui ont rassemblé toute l'œuvre proprement théologique d'Honorius, y compris les petites questions. Or l'un de ceux-ci est très précisément daté: le manuscrit Munich, CLM 22225, fut établi sur l'injonction de Gérard, abbé de 1152 à 1158 du monastère des Prémontrés de Windberg (17). Cela semblerait indiquer qu'en 1152 l'*Eucharistion* ne circulait pas

encore, car nous connaissons par ailleurs douze manuscrits de la fin du XII^e siècle, mais naturellement ceci est un indice fragile.

C – LES SOURCES ET L'INFLUENCE

Ce traité passe pour la seule œuvre originale d'Honorius. Il n'aurait subi l'influence ni d'Anselme, ni de Rupert, et serait opposé à la doctrine de Jean Scot. Son originalité même l'aurait fait mettre à l'écart (18).

Mais n'est-ce point là une vue de l'esprit? Sans doute est-ce l'une des œuvres pour laquelle une édition critique serait indispensable. Mais même sans cela l'on peut détecter un certain nombre de sources. Lorsqu'on lit la théorie des grains broyés unis pour faire un même pain, et celle du corps mystique, les références patristiques s'éveillent clairement:

De pane ideo fit, quia sicut panis de multis granis conficitur sic Corpus Christi Ecclesia de multis electis in unum colligitur, quae hoc pane quotidie reficitur. Et sicut *πᾶν* omne dicitur, ita in hoc pane vivo omnis gratia percipitur ... idcirco autem sanguis ex vino fit, quia sicut vinum ex multis uvis confluit, ita Ecclesia ex multis iustis in unam compagem colligitur, quae homo potum bibit (19).

C'est la doctrine de la *Didaché*, sans doute, mais on la trouve exprimé aussi dans un *Tractatus in Iohannem* de Saint Augustin, qui renvoie lui-même aux lettres 63 et 56 de saint Cyprien (20). On pourrait la lire aussi dans les *Traité sur l'Évangile de Jean* de Bède le Vénérable et d'Alcuin, à propos des versets: *Ego sum panis vivus* et *Ego sum vitis vera*. A propos de l'Eucharistie, Paschase Radbert l'avait déjà exprimée dans son *De Corpore et Sanguine Domini*:

Nam omnes novimus quod panis unus ex multis naturaliter granis efficitur. Ex quo nostra in Christo commendatur unitas et figura veritatis in mysterio approbatur ... simili modo, et in vino quod ex multis liquatur uvis et *de multis in unum confluit* granis, quae nimirum grana virtutum ex illa creverunt ... (21).

Il me semble même qu'Honorius avait ce traité sous les yeux, car l'on peut déceler un grand nombre de formules très semblables dans l'*Eucharistion* et le *De Corpore*: j'en ai souligné une ici. Bien que l'on puisse trouver des parallèles chez saint Augustin, c'est encore à Paschase Radbert qu'est empruntée, me semble-t-il, la doctrine du corps mystique:

Sicut enim corporalis in substantiam nostri corporis vertitur, sic Ecclesia per hunc cibum in corpus Christi vertitur et una caro cum eo efficitur. ... et Ecclesia eius corpus in una persona et una substantia charitate coniuncta creditur, in qua ipse adhuc patitur in membris suis, elemosynis reficitur, ubi et despicitur (22).

La doctrine de l'*Eucharistion* est elle vraiment «opposée» à celle de Jean Scot?

Une telle affirmation est probablement née d'un malentendu. On sait que la sympathie que Béranger de Tours avait démontrée à Jean Scot et l'usage qu'il en avait fait dans l'élaboration de ses conceptions eucharistiques avait valu à l'Érigène une sévère condamnation en 1210 au Synode de Paris (23). Mais l'on sait aussi que les emprunts de Béranger mis sous le nom de Jean Scot, provenaient en fait d'écrits de Ratramme

de Corbie et de Raban Maur (24). Dans ce sens, on peut bien dire qu'Honorius est «opposé» à Jean Scot, mais il s'agit du Jean Scot de Béranger, qui n'est pas authentique. Sa pensée sur l'Eucharistie, c'est dans l'*In hierarchiam coelestem* et dans le *Commentaire sur l'Évangile de Jean* que le maître carolingien l'a exprimée (25). L'inspiration patristique en est très nette, et elle ne me paraît pas différer substantiellement de celle qu'expose Honorius ici. La conclusion d'Honorius me paraît même un emprunt à l'*In hierarchiam*. Dans le manuscrit de Salzbourg déjà cité, l'explicit est en effet:

Explicit liber Honorii qui intitulatur Eucharistion, quod bona gratia interpretatur. Graece enim ΕΥΧΑΡΙΣΤΕΙΑ pro gratiarum actione ponitur (26).

Le texte d'Honorius est légèrement modifié, mais en revanche c'est, sous cette forme, une citation de Jean Scot (27). On trouve chez Jean Scot le parallèle entre le sacrifice de la Messe et celui de la Croix (28). La théorie de la déification de l'homme exposée ici provient, sans doute, du *De divisione naturae*. L'idée que les prêtres hérétiques, schismatiques ou excommuniés consacrent valablement s'ils prononcent les paroles sacramentelles avec la conscience de la foi en la Trinité est une contamination avec les conditions de la validité du baptême, que commettait déjà un Ambroise ou un Théodoret de Cyr (29). Dans la préface de l'*Eucharistion*, Honorius cite le *Cantique des Cantiques*. Il se peut qu'il s'agisse uniquement d'une allusion à sa qualité d'exégète. Il est également possible que ce soit une reminiscence de Grégoire de Nysse, qu'il ne pourrait guère avoir empruntée que par Jean Scot. On sait en effet que la tradition grecque établit un parallèle entre l'Épouse du Cantique et l'Eucharistie (30). Il me semble pouvoir détecter un autre contact entre la doctrine d'Honorius et celle de Jean Scot à propos de l'Eucharistie: c'est la définition du *sacramentum* qu'est l'hostie, unissant les deux natures du Christ

Deus invisibilis in utraque sua natura (31).

D'autres points de rencontre peuvent être décelés entre Honorius et Jean Scot dans ce traité. Ils ne concernent plus la doctrine, mais témoignent d'une attitude mentale semblable. Dans une des ses *Quaestiones theologicae* qui nous est transmise par un manuscrit de Kremsmünster, Honorius, devant le *mysterium* qu'est la consécration, écrit:

Quodque humana ratio non potest probare, catholica fides autem neminem sinit dubitare (32).

Nous retrouvons cette formule ici et dans la *Clavis Physicae* (33). Elle a un exact parallèle dans le *De divisione naturae* (34).

En l'absence d'édition critique, il est difficile d'évaluer l'influence directe de ce traité. La doctrine ici exprimée est entrée dans le dogme très peu de temps après la rédaction de l'*Eucharistion*. Il est dès lors difficile de parler de filiation si l'on rencontre les mêmes idées, même exprimées sous la même forme. On peut encore entendre dans la plupart des églises de France des cantiques populaires proclamer la doctrine du corps mystique ou celle de l'unité des chrétiens, symbolisée par le vin issu des mille grains de la grappe, ou du pain formé de mille grains broyés (35). Le seul point qui me paraisse totalement original dans cet *Eucharistion*, c'est la tendresse d'Honorius pour la com-

munion quotidienne. Il y revient d'ailleurs dans maints traités. Mais il n'a pas été suivi dans ce culte avant le vingtième siècle, pas plus que sur celui de la communion des enfants.

On a détecté des citations littérales de l'*Eucharistion* chez Herrade de Landsberg et chez Geroch de Reichersberg (36). Mais ce sont, au demeurant, les seuls auteurs postérieurs à Honorius pour lesquels une recherche spécifique ait été entreprise. W. Beinert vient de tenter de démontrer que cet *Eucharistion* était le produit d'une «école allemande de Christocentrisme», dont Rupert serait le maître à penser, et Honorius et Geroch les échos (37). L'accord avec Rupert ne me paraît pas dépasser celui du consensus sur la présence réelle, dont est donnée chez les deux auteurs une explication bien différente (38). Je ne vois pas de dépendance de l'un par rapport à l'autre. Quant à Géroch, il a lu la plume à la main les ouvrages de Rupert et ceux d'Honorius. Retrouver chez lui des citations de notre moine ne prouve pas l'existence d'une école allemande, mais seulement le fait qu'Honorius, ou du moins son œuvre, étaient connus dans les cercles monastiques du haut Danube. La théologie d'Honorius n'a certainement pas pour centre la réflexion sur le Christ, mais celle sur Dieu, le temps et l'éternité.

VISIO TUNGDALI

La dernière œuvre attribuée à Honorius qui appartienne au genre «dogmatique et ascétique» défini par la Patrologie latine est la *Visio Tungdali*, bien que ce traité ne soit pas édité par J. P. Migne.

L'idée qu'Honorius soit l'auteur de la *Visio Tungdali* est récente. Elle a été formulée par A. Gwynn voilà trente cinq ans (1). Cette *Visio* n'est citée ni par le *De luminaribus* ni par la *Donatio Gottwicensis*, et très peu de manuscrits la copient sous le nom d'Honorius.

A – L'AUTHENTICITÉ

La paternité honorienne ne me paraît pourtant pas douteuse. A. Gwynn s'appuyait sur deux arguments. Le genre de succès de la *Visio*, identique à celui d'œuvres bien authentifiées d'Honorius, l'origine de l'opuscule, irlandais mais écrit à Ratisbonne, qui lui paraissait parallèle à la carrière d'Honorius, un irlandais, selon lui, vivant à Ratisbonne, lui semblaient fournir une base solide à cette attribution.

Le succès bien particulier de la *Visio* est vite caractérisé. Tout comme l'*Imago mundi*, la *Gemma animae*, le *Commentaire du Cantique des cantiques*, le *Speculum Ecclesiae*, l'*Elucidarium*, elle est connue par un grand nombre de manuscrits, répandus dans tous les milieux (2). A l'instar de ces œuvres, elle a été traduite en maintes langues vernaculaires de l'époque (3). La raison de cette popularité, en regard d'autres visions comparables, est sans doute à rechercher dans la langue imagée et équilibrée, coulée dans une prose rimée et rythmée, qui, dans une société encore auditive, reste dans l'oreille et qui revêt et rend accessible *ad instructionem multorum quibus deest copia librorum* une recherche théologique élaborée et subtile.

Tout nous atteste la paternité d'Honorius. Nous avons suffisamment donné d'exemples de sa langue, pour que la ressemblance éclate aux yeux du lecteur qui nous a suivi jusqu'ici:

Hibernia igitur insula	a
est in ultimo occidentali oceano posita,	b
ab austro in boream porrecta,	b
stagnis ac fluminibus praecipua	a
nemoribus insita,	b
frugibus fertilissima,	a
lacte et melle omnibusque venationis	c
et genere piscationis	c
opulenta.	b
Artimacha namque hybernensium	d
septemtrionalem est metropolis,	e
praecellentissima autem australium	d
est Casselensis,	e
de qua ortus est vir nobilis,	e
nomine Tungdalus,	
cuius crudelitas,	f
vel potius in quod egit	g
Dei pietas,	f
nostro huic opusculo	
materiam dedit (4).	g

Dans la *Visio* comme dans l'œuvre bien authentifiée d'Honorius, cette langue serait monotone, si la richesse et la préciosité du vocabulaire, souvent d'origine biblique, la variété des rythmes, la rapidité des images, n'en faisait au contraire l'or qui enchâsse une gemme.

Dès la préface, en vérité, le spécialiste d'Honorius a l'impression de se trouver chez lui:

Venerabili ac Deo devote Domine G., *Dei dono* abbatisse, frater Marcus sibi *devotus* famulus, *utinam tam validum quam paratum servitium*.

Cum multi sint vocati, pauci vero electi, non est magnum argumentum ad probandum rei dubie fidem hanc esse laudabilem, quae a multis laudatur. Nam quoniam secundum prophetarum sententiam, humanum genus a principio proclivius est ad peccandum, *ei arbitramur consultissimum* ac decentissimum *prae ceteris* esse parendum, quam custoditis bone fame *flosculis* a nullo reprehensibilem fore reperimus, quae valet dicere cum apostolo «bonus odor sumus Deo». Eapropter, Sacra Virgo et Domina G., caritativam et valde devotam bonae intentionis vestrae *petiunculam vobis negare nequaquam possumus, licet* eulogiis vestrae presentiae *dignis eam interpolare minime possimus*. Sicut enim ait orthodoxorum quidam eruditus «*vires quam imperitia denegat, caritas ministrat*», *nos eius vestigia sectantes, simul et in vestris orationibus confidentes, ipsam verecundiam postponimus et nostram insipientiam vobis ostendere non erubescimus. Melior est enim obedientia quam* victime, *ea maxime, quae maioribus impenditur*, et nos confidimus, quod compati potius quam insultare velit vestra prudentia nostrae insipientiae.

Placuit namque vestrae prudentiae, quatenus mysterium, quod ostensum fuerat Tungdalo cuidam hybernigeno, *noster stylus scilicet ineruditus de barbarico in latinum transferret eloquium*, vestraeque diligentiae *mitteremus transcribendum. Opus quidem utile licet*

breve. Ego autem inops et paene latine eloquentiae ignarus, vobis tamen devotissimus, ipsam materiam, prout mei ingenioli parvitas replicare potuit, offerre me non pinguet – Hilarem enim diligit Deus datorem – rogans tamen ut, si qua ibi fuerit minus compendiose interposita sententia, emendare et competenter cudere vestra erudita non erubescat solertia. Accipe ergo breve munusculum simplicis styli et indocte linguae cum devotis precibus et, si quid ibi videritis minus correctum, hoc nostre imputetis imperitiae, sin autem aliquid in ea vestre placuerit prudentiae, divinae gratiae et vestris orationibus attribuite et nolite bonam certamque materiam contempnere, licet ei dictamen videritis minime convenire. Noster enim stylus, sed Christi est opus. Ergo, O sapiens et felix domina, memoramini proverbii «amici vitia si non sufferas facis tua». Vos igitur, quia libenter sufferitis insipientes, cum sitis ipsa sapiens, sustinete etiam hic modicum quid insipientiae meae. Scripsimus autem vobis fideliter, prout nobis ipse, qui viderat, eandem visionem retulit ... de cuius vita et miraculis, quia nos novimus sanctorum exempla desiderasse ad vestram edificationem aliqua dicemus. Sed quia non est nostri propositi modo tragedias texere, ad commissum nobis opusculum Deo adiuvante properemus (5).

Dans toutes les préfaces d'Honorius que nous avons pu lire jusqu'ici, l'œuvre lui est demandée, ou plutôt extorquée. En dépit de son ignorance, de sa faiblesse, de ses limites, de l'envie ou de la sottise, il s'exécute, par obéissance, par charité, pour être utile à l'enseignement ou à l'édification du prochain. Sa plume au demeurant n'est que le truchement d'orgues plus divines, de voix plus sages, d'expériences plus concrètes. J'ai souligné les mots que l'on retrouve dans d'autres préfaces.

B – LA VISIO ET L'ŒUVRE D'HONORIUS

Non seulement le style et la préface, mais le fond, la doctrine et les sources, tout fait irrésistiblement penser à Honorius. La *Visio* est peut-être le plus connu des récits de l'au-delà que nous a transmis le moyen-âge. Un chevalier irlandais de Cashel of the kings, Tungdal, meurt. Sous la conduite de son ange gardien, l'âme de Tungdal visite les divers cercles de l'enfer, du purgatoire et du paradis, puis rejoint le corps. Tungdal, ressuscité, se convertit à une vie de sainteté, et raconte son expérience à un ami.

Au premier abord, la *Visio* apparaît comme le récit innocent et véridique d'un fait. Se fiant à la préface, les commentateurs du siècle dernier avaient, avec une touchante unanimité, pensé à une *res gesta* et cherché dans les annales irlandaises une noble canaille convertie du nom de Tungdal, protagoniste d'un événement si remarquable. Un des derniers spécialistes pense encore à une histoire racontée en irlandais (6). Mais en vérité, il s'agit d'une compilation savante, tissée d'une culture littéraire et philosophique notable, imprégnée d'une théologie fort élaborée (7).

Honorius à quatre reprises énumère peines de l'enfer et joies du paradis: dans l'*Elucidarium*, le *Speculum Ecclesiae*, la *Scala caeli maior*, le *De anima et de Deo* (8). Y. Lefèvre pour l'*Elucidarium*, J. Longère pour le *Speculum* ont étudié les peines de l'enfer. Ni l'un ni l'autre n'ont trouvé de source directe pour ce passage. J. Longère note que le seul parallèle entre *Speculum Ecclesiae* et *Elucidarium* se trouve dans la *Visio Tungdali* (9). Y. Lefèvre confesse que l'on peut rencontrer, en lisant les pères de l'Église, chacune de ces peines décrites ici ou là, mais jamais ensemble (10). Le nombre neuf vient peut-être de l'*Enéide*, le *Songe de Scipion* de Macrobie a inspiré sans doute la

division de l'*Elucidarium*, du *Speculum* et de la *Visio*. Mais ce sont les catéchismes celtiques, dont un exemplaire nous est connu par le manuscrit 49 du fonds de la Reine au Vatican, qui énumèrent les mêmes peines dans les mêmes termes (11). C'est dans des œuvres irlandaises, la *Visio sancti Patricii* et *The Fifteen Tokens of Doomsday*, que nous les repérons encore. Un critique récent le remarque: «überraschen mag, dass Honorius Augustodunensis, *Eluc.* III, 14, in Reihenfolge, Einzelheiten, Vergleichen und Zitaten mit der irischen Predigt übereinstimmt» (12). La description du diable, identique dans la *Visio* et dans l'*Elucidarium*, provient peut-être du poème de Caedmon (13).

Plus curieux est le cas des joies du Paradis. La *Visio* et l'*Elucidarium* en brossent un tableau qui serait emprunté à un sermon de saint Anselme, prêché en 1098 «à Cluny et ailleurs», dont Eadmer propose une version différente de celle d'Honorius dans le *De beatitudine caelestis patriae* (14). Dans *Proslogion* XXV, Anselme les énumérait déjà, et aucune source directe n'a été identifiée pour ce passage (15). Ce ne serait pas la seule rencontre directe entre la *Visio* et l'*Elucidarium*. Pour la plus récente spécialiste de la *Visio*, H. Spilling, l'*Elucidarium* serait la source directe, ou l'unique lieu parallèle identifiable, de vingt-trois passages de la *Visio*. Pour un texte de cinquante-six pages, la proportion est forte. Par ailleurs, il s'agit chaque fois, dans l'*Elucidarium*, de traits irlandais pour lesquels un éditeur pourtant fort soigneux n'a détecté aucune source patristique (16). Une rencontre, même constante, entre l'*Elucidarium* – ou d'autres œuvres d'Honorius – et la *Visio* ne contraint pas en fait à diagnostiquer une communauté d'auteur, car l'*Elucidarium*, attesté dès 1101, a été si largement répandu que plus de cent manuscrits du XII^e siècle nous en sont parvenus.

La coïncidence la plus curieuse entre la *Visio* et l'œuvre d'Honorius est toutefois l'idée même de la *Visio*. Le moyen-âge a fourni quantités de visions de l'au-delà, au point qu'elles sont étudiées comme un genre littéraire particulier. L'originalité de la *Visio Tungdali* vient d'être récemment soulignée. Quelles que soient les ressemblances entre cette vision et les autres, il y a une importante différence: c'est que toutes les autres concernent des saints, des moines, ou des personnes vertueuses. Aucune vision avant la *Visio Tungdali* n'a pour protagoniste un pécheur (17).

En vérité, il y en a une, et c'est dans le *Speculum Ecclesiae* que nous la trouvons: le sermon du troisième dimanche de carême est consacré à un chevalier, homme de proie et de rapine, qui se convertit après une visite de l'enfer, du purgatoire et du paradis sous la conduite de son ange gardien. Échaudé par cette vision, il rend tous ses vols et se convertit, admonesté par son ange: *nunc ad corpus reverteris. Si bene viveris, his associaberis*. Dans le *De anima et de Deo*, Honorius donne une rapide théorie de ces visions de l'au-delà:

D – Sunt aliqua talia realiter in aliqua parte mundi qualia visa referunt, qui aliquamdiu mortui ad corpus redeunt? Vident enim quaedam amoena loca et lucida, et haec gloriosis hominibus plena. Item quaedam suppliciiis horrida et haec nihil minus miseris plena.

M – Formantur vero talia visa, aut per angelos ad admonitionem, aut per daemones ad errorem (18).

Le *Speculum* date des environs de 1107, et pourrait être la source de la *Visio*, mais, là encore, la rencontre est troublante.

C – LES SOURCES

Honorius et l'auteur de la *Visio* ont un autre point commun. Ils sont affectionnés les mêmes sources, dont ils firent même usage.

Lorsqu'Honorius rédigea l'*Imago mundi*, le *De Neocosmo*, la *Summa totius*, il eut sur sa table les ouvrages de Bède (18b). L'auteur de la *Visio* annota lui-aussi l'*Expositio in Lucam*, la *Vita sancti Cuthberti* et l'*Historia ecclesiastica* (18c). Seize fois, sauf erreur de ma part, la *Summa totius* et la *Visio* emploient les mêmes passages de Bède. Par ailleurs, il faut relever, entre Bède, Honorius et la *Visio* un lien curieux, dû peut-être au hasard, mais remarquable. Un manuscrit de l'*Imago mundi*, Cambridge, Corpus Christi College, 66, transmet, f°116r, une péripécie irlandaise qui a fait couler beaucoup d'encre. Dans la *Visio* et dans certains manuscrits de l'*Imago mundi*, ce passage est repris, sous une forme plus étendue et dans les deux cas identiques (19). La péripécie provient de l'*Historia Ecclesiastica*, où elle est description du paradis, et non pas de l'Irlande, comme dans la *Visio* et le manuscrit de Cambridge. Or ce manuscrit, d'origine anglaise, n'a pu ni contaminer la *Visio* ni être inspiré par elle.

La seconde source qu'Honorius et l'auteur de la *Visio* avaient sous les yeux et dont ils ont fait le même usage est la *Regula Benedicti*. Honorius la cite sans cesse. Un livre presque entier de la *Gemma animae* est consacré à la commenter, les sermons d'Honorius sont pleins de ses adaptations et de ses leçons. Honorius a écrit le *De apostatis* et un chapitre de l'*Inevitable* pour décrire les récompenses et les punitions des moines. Dans la *Visio* et dans le *De Apostatis* la formule d'ouverture du passages sur les peines des moines est la même. L'âme de Tungdal demande à son ange, et le disciple à son maître, comment il se fait que les voies soient inversées et que, en enfer, ce soit le chemin étroit qui conduise à la mort, avec la même citation de Matt. 7, 13–14 (20). Et quels sont les supplices des moines? Dans le *De apostatis* comme dans la *Visio*, ils sont dévorés membre à membre, fouaillés et refouaillés:

Ut enim bos comedit, sic diabolus deglutit, pro summis autem epulis ducit, si quem huius ordinis devorare potuit (21).

Devorabat autem bestia quascumque animas invenire poterat, pariebat in stagnum glaciae coagulatum, ibique revocabantur iterum ad tormentum (22).

Ils désirent en vain la mort:

Quo qui claduntur vellent quippe mori, semper erunt sine spe, nequeundo mori moriuntur, quia par mors nulla dolori quem flamma perennis urit (23).

Mortem enim desiderant, et invenire non poterant (24).

Quibus miseria non sufficit, ut de humila ad Tartara corruerent, sed cacumen montis ascenderent, ut de alto se ad mortem praecipitarent (25).

Et quasi de cacumine altissimi montis, in praecipitium semper descendentes (26).

Ils brûlent éternellement:

... in camino aeternae dampnationis perpetuo ardebunt (27).

... in camino ignis aeternaliter ardentes (28).

Or de quoi sont coupables moines et moniales qui dans la *Visio* et le *De apostatis* sont ainsi châtiés? Avant tout d'impureté, *offendiculum* par excellence. Parmi les *instrumenta bonorum operum* de la *Regula Benedicti* nous lisons:

... corpus castigare, delicias non amplecti ... (29).

Dans le *De apostatis* et la *Visio* les mots sont identiques:

... qui corpora non castigabant ... qui delicias amplectebantur ... (30).

Sont énumérés ensuite, dans le même ordre, les autres manquements à la Règle.

Dans la *Visio* et l'*Inevitable* sont décrites les récompenses des moines fidèles: dans les deux cas, dans le même ordre, ils s'agit de ceux qui ont accompli les commandements de la Règle. *Primus humilitatis gradus*, dit la *Regula Benedicti*, est *obedientia sine mora*, la *Visio*: *Obedientes sine mora in paradiso recipiuntur* et l'*Inevitable*: *Ista est monachorum et sanctimonialium requies, qui promissam obedientiam sine mora dederunt* (31). On pourrait multiplier exemples et parallèles, mais ils ne feraient que nous confirmer dans l'idée qu'Honorius et l'auteur de la *Visio* étaient tous les deux bénédictins et connaissaient tous les deux la Règle par cœur.

La troisième source qu'Honorius et l'auteur de la *Visio* ont eue sous les yeux sont les *Dialogues* de Grégoire le Grand. C'est la source principale du *Speculum Ecclesiae*, et il n'est que de feuilleter l'ouvrage de H. Spilling pour se rendre compte à quel point ces *Dialogues* sont présents dans la *Visio*. Trois épisodes, tirés des *Dialogues*, sont communs au *Speculum Ecclesiae*, au *Sigillum Beatae Mariae* et à la *Visio* (32).

Les *Confessions*, le *De Trinitate*, le *De civitate Dei* tiennent une place non médiocre dans la *Visio*, où ils font l'objet de nombres d'emprunts littéraires. Il serait vain d'en comptabiliser les traces chez Honorius, qui a consacré deux traités à expliquer saint Augustin, dont il déclare qu'il est le «pilier» de sa pensée (33).

À côté des descriptions matérielles des peines de l'enfer et des joies du paradis, nous lisons une théorie du châtiment et de la récompense, dans cette *Visio*. Elle est parallèle à celle du *De anima et de Deo* et de la *Scala caeli maior*: comme elle, elle provient du cinquième livre du *De divisione naturae*. Dans la *Visio* l'ange explique à l'âme de Tungdal pourquoi les justes assistent au supplices des damnés, et les réprouvés sont tourmentés par la vision de la béatitude des élus:

Si hoc te movet cur iusti, qui poenas non patiuntur, ad videndas illas ducuntur, ideo fit ut visis tormentis, a quibus liberantur per divinam gratiam ardentius in laudem sui creatoris ferveant et amorem. Sic et contrario, animae peccatorum quae dignae aeternis suppliciis iudicantur, prius ad sanctorum gloriam perducuntur, ut visiis praemiis, quae sponte deseruerant, magis doleant. Nullum enim est tam grave supplicium sicut sequestratum esse a consortio divinae maiestatis et sanctorum angelorum (34).

C'est la même explication que propose le *De divisione naturae*:

Et est sapientia ex collatione insipientiae, scientia ex collatione ignorantiae, quae est per defectum et privationem, vita ex comparatione mortis per defectum, lux ex oppositione tenebrarum per privationem laudibus digna, et, ut breviter dicam, omnes virtutes ex oppo-

sitis sibi vitiis non solum laudem comparent, verum etiam sine illorum comparatione laudem non acquirerent. Eadem ratione beatitudo iustorum gloriam sibi invenit ex supplicio impiorum, gaudiumque bonae voluntatis ex tristitia perversae. Quid enim melius est quam ut ex oppositorum comparatione et universitatis et conditoris omnium laus ineffabilis comparetur (35).

On pourrait donner bien d'autres exemples qui confirmeraient que l'auteur de la *Visio*, comme Honorius, avait médité le *De divisione naturae*.

D – CHRISTIAN MAC CARTHY

Le problème des sources écrites de la *Visio* avait depuis longtemps intéressé les chercheurs (36). Chemin faisant, ils en ont rencontré un autre: le *frater* qui raconte la *Visio* donne sur l'histoire ecclésiastique et politique de l'Irlande des renseignements qui n'apparaissent dans aucune source écrite, qui sont contemporains de la *Visio*, ne pouvaient être connus que directement, et ont été confirmés récemment par des recoupements (37). La vision a dû être écrite par quelqu'un qui, en 1147/48, date des faits rapportés, se trouvait en Irlande.

La *Visio* n'a pas été rédigée en Irlande, ni en irlandais. Sur les cent cinquante quatre manuscrits préservés, aucun n'est d'origine irlandaise, les premières traductions en langue vernaculaire et les adaptations du XII^{ème} siècle sont en allemand (38). Nous avons d'excellentes raisons de penser qu'elle a été rédigée en latin à Ratisbonne dans les premiers mois de 1149 (39).

Honorius est un personnage énigmatique et frustrant. Il a voulu dissimuler son nom, et semble y avoir réussi au delà de toute espérance. Deux sources historiques le mentionnent: le *De luminaribus Ecclesiae*, et, aux environs de 1145, les *Annales Pallidenses*. Dans cette chronique universelle, il est présenté comme *monachus* et *Christiani singularis amicus*. La troisième version de l'*Imago mundi* et certaines copies de l'*In Cantica* sont dédiées à un abbé Christian, que J. A. Endres a identifié comme le troisième abbé de Saint-Jacques des Écossais à Ratisbonne. Ce Christian nous est connu par deux sources allemandes, la *Vita sancti Mariani Scoti* et le *Libellus de fundacione ecclesiae sancti Petri*, et par des sources irlandaises (40). Parent de Cormac Mac Carthy, roi de Munster, il eut une grande activité de fondateur de monastères irlandais dans l'Allemagne du Sud, et, pour soutenir ses grands travaux, il fit deux voyages en Irlande pour obtenir des subsides. Le second se place précisément en 1147/48. Le moine dont il fit son compagnon n'a guère pu être Honorius lui-même, qui devait approcher de soixante et dix ans. Mais Christian, frère et fils de rois, ami de rois, d'évêques, abbé d'une très importante communauté bénédictine, était fort bien placé pour avoir les renseignements de première main dont abonde la *Visio*. Au contraire, le soudard qui nous est présenté en Tungdal n'avait pas beaucoup de chances ni de s'intéresser, ni d'accéder aux secrets de la réforme ecclésiastique en Irlande, ou de la politique des roitelets irlandais. Même un moine ordinaire n'avait aucune possibilité d'être informé des détails historiques que l'on peut glaner dans la *Visio*. Christian Mac Carthy ne pouvait qu'y être initié, et il est plus que naturel qu'il les ait transmis à une communauté

irlandaise, où beaucoup étaient des exilés, voire qu'il en ait longuement discuté avec un sujet qui était peut-être et surtout un ami.

A vrai dire, les chercheurs ne s'accordent pas tous pour concéder qu'il ait existé des rapports entre Christian et Honorius, et s'entendent encore moins sur leur nature. On a avancé deux raisons pour contester l'existence d'un Christian dans la vie d'Honorius. La première, c'est que les *Annales Pallidenses* sont difficiles à interpréter. La seconde, c'est que la lecture d'un *Christianus* sur les manuscrits peut fort bien être le fruit de la supposition, postérieure à la rédaction des traités, de copistes.

Voici le texte des *Annales*:

Hic autem a quo ista petuntur, fuit quidam solitarius nomine Honorius, litteratus et spiritus sapientiae fonte repletus. Nam expositionem super Cantica Cantorum dicitur edidisse, nec non super Psalterium et super Evangelia quae beatus Gregorius non exposuit ... quem familiaris suus quidam nomine Christianus, quae praescripta sunt petiit et impetravit (41).

Ce *dicitur edidisse*, souligne la critique, serait bien étrange sous la plume d'un chroniqueur qui aurait une connaissance directe du personnage ou de son œuvre, et Christian n'est nommé qu'en rapport avec deux ouvrages qui, sur quelques manuscrits, lui sont effectivement dédiés: il est donc probable que cette indication a été extrapolée à partir des manuscrits. Or le témoignage de ces derniers est le moins sûr qui soit. La plupart d'entre eux ne portent pas de dédicace du tout, et ceux qui sont dédiés le sont sous trois formes: une simple initiale, C., un développement en CHRISTIANUS ou CHUNO, d'autres dédicataires complètement différents. On peut donc, au mieux, concéder que les scribes qui ont écrit un *Christianus* connaissaient, eux, un personnage de ce nom, mais ce n'était pas nécessairement le cas d'Honorius.

Admis même qu'Honorius ait été en contact avec un Christian, c'est seulement une hypothèse d'Endres qu'il s'agisse de l'abbé de Saint-Jacques des Écossais entre 1133 et 1153 (42).

A ces objections on peut répondre qu'il est bien probable que les *Annales Pallidenses* n'ont pas eu d'autre source que les manuscrits eux-mêmes. Mais le témoignage de ceux-ci n'est pas aussi ambigu qu'il peut le sembler. L'intérêt pour Honorius à Ratisbonne est une chose certaine, qui présente des aspects particuliers. Dans beaucoup de centres monastiques du haut Danube sont conservés ou existèrent des copies du XII^{ème} siècle de l'œuvre d'Honorius. C'est le cas, pour ne citer que les plus connus, de Gottweig, Klosterneuburg, Saint-Pierre de Salzbourg, Melk, Lambach. À Ratisbonne, à cette date, furent exécutés non pas un mais plusieurs exemplaires des ouvrages d'Honorius. Même après les destructions des guerres de religion, un groupe compact de manuscrits d'Honorius provient de Saint-Emmeran de Ratisbonne, et ce sont des témoins soignés, enluminés, qui donnent l'impression que l'orgueil qu'il inspirait était grand dans cette ville (43). Au milieu du XII^{ème} siècle, les scribes avaient probablement par connaissance directe la certitude de liens entre Honorius et l'abbé Christian. Développer C. en CHRISTIANUS était pour eux chose naturelle et fondée.

Trois circonstances rendent l'identification de ce *Christianus* avec l'abbé Christian Mac Carthy probable, sinon certaine: c'est un prénom très rare dans cette région à cette époque, nous ne le rencontrons que dans des monastères irlandais, les autres titulaires

en même temps du nom de Christian et de la charge d'abbé sont trop tardifs, reste donc Christian Mac Carthy (44).

Les liens d'Honorius avec la culture irlandaise, sans être obligatoirement indicateurs d'une origine, sont cependant bien établis. Les quelques ouvrages qui ont été étudiés sous cet angle, l'*Elucidarium*, la *Gemma animae*, le *Sacramentarium*, l'*Eucharistion*, la *Summa totius*, l'*Imago mundi* montrent qu'une partie de ses sources est irlandaise ou laisse supposer un *background* irlandais (45). En Allemagne du Sud, c'est dans les monastères de fondations irlandaises que ces sources étaient accessibles, et vif l'intérêt pour l'Irlande (46).

Une nouvelle idée vient d'être lancée. La *Visio Tungdali* serait l'œuvre non pas d'Honorius mais de l'un de ses ennemis du couvent de Ratisbonne, qui aurait repris ses tics et son vocabulaire pour le contrer plus à son aise et plus clairement. En accord avec une école de matérialistes dont les chefs de file seraient Hugues de Saint-Victor et Bernard de Clervaux, l'auteur aurait voulu démontrer contre Honorius que les peines et les joies de l'au-delà sont physiques, réelles, tandis qu'Honorius ne les concevrait que spirituelles (47). Cette guerre du XII^{ème} siècle est une vue de l'esprit. Honorius, Bernard et Hugues parlent longuement de peines matérielles, que l'on songe pour Honorius aux descriptions de l'*Elucidarium*, du *Speculum Ecclesiae*, de l'*Imago mundi* (48). Mais en revanche, Hugues, Bernard et Honorius ont d'innombrables passages sur la spiritualité des peines, parallèles et puisés aux même sources. L'article récent de E. Massa vient de le démontrer sans équivoque (49). C'est que Bernard, Hugues, Honorius, et tous leurs confrères clercs, se meuvent sur un plan différent lorsqu'ils écrivent en catéchistes et en enseignants, ou lorsqu'ils réfléchissent à des problèmes de théologie spéculative (50).

E – MARCUS MAC CORMAIC

Toutefois, la *Visio* n'est pas totalement anonyme. Sans doute l'est-elle dans la majorité des manuscrits, l'épître dédicatoire ayant disparu et le texte commençant à *Hibernia igitur insula*. Quand un nom d'auteur est proposé, il l'est sous quatre formes: Honorius lui-même, mais dans des manuscrits tardifs, qui contiennent en même temps d'autres œuvres de lui (51); *Pater Gregorius* (52); Geroch de Reichersberg, dont ce n'est ni le style, ni le genre, ni la sphère d'intérêt (53); enfin, un *frater Marcus*.

C'est le nom le plus souvent mentionné. Les moines irlandais qui arrivaient en Allemagne choisissaient, pour leur entrée en religion, soit des noms symboliques – *Christianus*, *Fidelis*, *Dominicus*, d'autres encore – soit des noms d'apôtres (54). Ce prénom de Marcus nous indiquerait donc un moine irlandais: à Saint-Jacques ou à Saint-Pierre de Ratisbonne, en effet, les rôles nous signalent plusieurs religieux de ce nom (55). La *Vita Mariani Scotti* nous donne peut-être une piste pour identifier duquel d'entre eux il s'agit. On y parle d'un noble irlandais, Muir, de la famille des Mac Cormaic, pas très discipliné ni très convenable, qui se fit moine à Ratisbonne après sa conversion. Assez souvent, les irlandais conservaient l'initiale de leur prénom dans le siècle: Muir et Marcus ferait donc l'affaire (56).

Les renseignements sur ce moine Marcus paraissent à première vue nombreux et étoffés. Ils ne sont cependant transmis ni par une chronique, ni par des sources littéraires indépendantes (57). Tout ce que nous savons ou croyons savoir de lui provient soit d'Alber de Ratisbonne, qui, aux environs de 1180, traduisit la *Visio* en haut allemand, soit de la *Visio* elle-même.

Que nous dit Alber? Qu'un moine étranger s'arrêta à Ratisbonne et que, accueilli par les moniales de Saint-Paul, il composa pour elles le récit de la *Visio*. Les circonstances relatées par Alber sont empruntées à la *Vita Mariani Scotti* (58). Le nom ni la nationalité du moine ne sont précisés: il semble bien qu'Alber n'ait eu aucun renseignement concret sur lui.

Les données que l'on peut tirer de la vision permettent sans doute des hypothèses, mais sont-elles fondées? L'un des commentateurs de la *Visio*, St.-John D. Seymour pense que Marcus et Tungdal ne font qu'un et que Marcus serait d'autant mieux renseigné sur la vision qu'il en serait le protagoniste (59). La reconstruction que Seymour a faite à partir de cette idée a été généralement acceptée. Marcus, qui cite saint Ruadan patron de Lorrha dans le comté de Tipperary, était évidemment originaire de cette ville ou avait fait profession au monastère de Lorrha. Il était moine, car il s'appelle lui-même *frater*, bénédictin, puisqu'il cite la *Regula Benedicti*. La manière affectueuse dont il parle de Cormac Mac Carthy, roi de Desmond et de Cashel, prouve qu'il appartenait à la maison de Cormac, lequel Cormac est détrôné en 1148. C'est alors que Marcus va rejoindre la communauté irlandaise bénédictine de Ratisbonne, par la voie la plus courante: l'Angleterre, la Manche, la France du Nord, la vallée de la Saône où, à Cleirvaux, il rencontre saint Bernard en train d'écrire la vie de Saint Malachie, à peine mort. Frais arrivé d'Irlande, Marcus lui donne quelques renseignements supplémentaires, et poursuit sa route. Arrivé à destination à Ratisbonne, il met par écrit sa vision et la dédicace aux religieuses de Saint-Paul pour les remercier de leur hospitalité.

Les difficultés que présente cet échafaudage ne sont pas minces, et d'autres indications de la *Visio* s'y opposent formellement. Marcus dit qu'il a traduit son récit de l'irlandais en latin: il n'existe nulle part de traces de cette version primitive, et il n'est que trop aisé de démontrer que la langue originale est le latin. Cet analphabète, en sus de posséder un art approfondi de la composition, met en jeu un éventail éblouissant de sources théologiques, philosophiques et littéraires. Je ne compte pour rien les impossibilités historiques ou canoniques: un bénédictin ne pouvait être rattaché à une cour privée, le monastère de Lorrha n'existait pas. Enfin, nombre de commentateurs ont noté la rareté des éléments folkloriques irlandais dans ce qui est censé être la vision d'un inculte et grossier chevalier irlandais (60).

L'auteur de la *Visio Tungdali* connaissait l'Irlande et s'y intéressait, mais le récit est une création artistique. Les sources et les parallèles littéraires montrent qu'il s'agit d'une compilation érudite. La présence de détails historiques vrais s'explique plus facilement par le voyage attesté de Christian Mac Carthy en Irlande en 1147/48, ses relations familiales et ecclésiastiques, que par aucun truchement ou intermédiaire. Inutile également de supposer le déplacement d'un moine irlandais particulier pour rendre compte de la connaissance à Ratisbonne de l'œuvre en cours de saint Bernard:

son élève, Geroch de Reichersberg, correspondait avec lui. Les liens entre les vallées de la Saône et du Danube avaient pris, au XII^{ème} siècle, une certaine régularité, car c'était le passage normal, non seulement des moines irlandais, mais des aspirants à la croisade (61).

Toutes les hypothèses concernant la vie de Marcus ou son identité possèdent la même inconsistance que celles forgées pour Honorius. Rien dans le fond ni dans la forme n'empêche de penser que l'auteur de la *Visio* soit Honorius. Tout, au contraire, y pousse. Mais cette attribution confirmerait simplement ses relations avec Christian Mac Carthy et les monastères de Saint-Jacques et Saint-Pierre à Ratisbonne, sans enrichir ce que nous savons ni de sa doctrine, ni de sa vie. Deux certitudes, toutefois, seraient acquises. Honorius était vivant en 1150. Son rattachement sous une forme ou une autre à la communauté irlandaise de Ratisbonne serait prouvé. Le nom d'Honorius, nous le savons depuis longtemps, n'est qu'un pseudonyme de plume. Il est possible qu'il ait été connu sous le nom de religieux de Marc, mais nous ne savons rien de plus à propos d'aucun des Marcs signalés dans les obituaires, il resterait donc possible que son prénom réel soit Henri ou quelqu'autre encore. Contrairement à ce que l'on aurait pu penser, l'attribution à Honorius de la *Visio* ne s'avère d'aucune utilité pour dissiper l'énigme dont il a voulu se couvrir (62).

NOTES

NOTES – ELUCIDIARIUM

- (1) En dernier, H. DÜWELL, *Noch nicht untersuchte Handschriften des Elucidarium von Honorius Augustodunensis*, dans *Scriptorium*, 26, 1972, p. 337–342; – *Eine altfranzösische Übersetzung des Elucidarium*, Munich, 1974 (Beiträge zur romanischen Philologie des Mittelalters, 7); E. S. FIRCHOW, *The Old Icelandic Elucidarius*, Ph. D., Minneapolis, 1981; M. DEGLI INNOCENTI, *Per un censimento completo dei manoscritti dell' Elucidarium di Honorius Augustodunensis*, dans *Scriptorium*, 36, 1982, p. 269–280; pour les incunables, cf. C. A. VOLZ, *Honorius Augustodunensis, Twelfth Century Enigma*, Ph. D., Fordham University, New York, 1966, appendice 1. Recension de partie des traductions et bibliographie dans M. O. GARRIGUES, *Honorius Augustodunensis, essai de bibliographie générale*, repr. méc. Montréal, 1972.
- (2) La bibliographie citée à la note précédente devrait être enrichie de plus de trente titres. En dernier, V. I. J. FLINT, *The «Elucidarius» of Honorius Augustodunensis and the Reform in Late Eleventh Century England*, dans *Revue bénédictine*, 85, 1975, p. 178–189; J. LE GOFF, *La Naissance du Purgatoire*, Paris, 1982, p. 177–188.
- (3) J. VON KELLE, *Über Honorius Augustodunensis und das Elucidarium sive Dialogus de summa totius christianae theologiae*, dans *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien*, 143, 1901, fasc. 13, p. 1–14. WERNERUS SANCTI BLASII IN SILVA-NIGRA, *Liber deflorationum*, PL 157, 726a; *Praeterea sciendum est quod hic liber, Defloratio id est Excerptio patrum praenotatur, quia ex authentica doctrina patrum Gregorii, Hilarii, Isidori, Hieronymi, Bedae, Remigii, aliorumque qui modernis temporibus catholici atque orthodoxi magistri fuere syntagmatizatur*. Cf. H. HÜRTER, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, II, Innsbruck 1906, col. 190. En vérité, nombre de passages identifiés de l'œuvre de Werner sont empruntés à Honorius.

- (4) ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Cur Deus homo?*, PL 158, 361b. HON. *Elucidarium*, Lefèvre, p. 359.
- (5) Cf. G. GERBERON, *Censura operum sancti Anselmi*, PL 158, 39. R.W. SOUTHERN, *Saint Anselm*, cité n. 19, p. 210–215.
- (6) HON. *De luminaribus Ecclesiae*, PL 172, 233a.
- (7) E. HAMMAN, *Honorius Augustodunensis*, dans *Lexicon für Theologie und Kirche*, 5, Fribourg, 1960, col. 479. R.D. CROUSE, *De neocosmo*, p. 89: *Difficulties in reconciling the form of the work as we know with the description of it in the De luminaribus Ecclesiae has led many critics, from Dupin in the seventeenth century, to Hauck, von Kelle and others in the twentieth century, to suspect its authenticity.*
- (8) Y. LEFÈVRE, *L'Elucidarium*, p. 212, et n. 1 et 4. On a toutefois la surprise de lire, dans le C.R. que fait M. ZINK de l'ouvrage de H. Düwell dans *Annales, Economie, Sociétés, Civilisations*, 32, 6, 1977, p. 1096: *Son attribution à Honorius d'Autun n'est plus admise par personne aujourd'hui.*
- (9) Pour un texte de quarante pages, j'ai relevé dix-huit passages littéraires.
- (10) Y. LEFÈVRE, p. 213 et n. 1.
- (11) HON. *Elucidarium*, Lefèvre, p. 363.
- (12) *Ibid.*, p. 443.
- (13) Cf. M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, III, Munich, 1931, p. 365. J. DE GHELLINCK, *Le Mouvement théologique du XII^{ème} siècle*, Bruxelles/Paris, 1948, p. 118–119. M.O. GARRIGUES, *A qui faut-il attribuer le De vita vere apostolica*, dans *Le Moyen-Age*, 79, 1973, p. 442. E.M. SANFORD, *Honorius Presbyter and Scholasticus*, dans *Speculum* 23, 1948, p. 415, etc.
- (14) HON. *Clavis physicae*, p. 3.
- (15) PL 158, 362b.
- (16) Lefèvre, p. 359.
- (17) F. BLIEMETZRIEDER, *L'Œuvre d'Anselme de Laon et la littérature théologique contemporaine*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 5, 1933, p. 287–288. Y. LEFÈVRE, pp. 190–197, en part. p. 225: *L'Elucidarium ne nous est pas apparu comme l'ouvrage d'un novateur. Il nous est apparu au contraire comme reflétant manifestement un enseignement oral. Nous avons reconnu qu'une part très importante de cet enseignement venait d'Anselme de Cantorbéry.*
- (18) V.I.J. FLINT, cité n. 2.
- (19) V.I.J. FLINT, *The Original Text of the Elucidarium of Honorius Augustodunensis from the Twelfth Century English manuscripts*, dans *Scriptorium*, 18, 1964, p. 91–94. *The Sources of the «Elucidarius» of Honorius Augustodunensis*, dans *Revue bénédictine*, 85, 1975, p. 190–198. R.W. SOUTHERN, *Saint Anselm and his Biographer*, Cambridge, 1963, p. 216.
- (20) R.D. CROUSE, *Honorius Augustodunensis: Disciple of Anselm?* dans *Die Wirkungs-geschichte Anselms von Canterbury*, Frankfurt, 1975 (Analecta Anselmiana, 4), p. 134.
- (21) V.I.J. FLINT, *The Sources*, cité n. 19.
- (22) Voir en particulier, R.D. CROUSE, *The Augustinian Background of Saint Anselm's Concept of Iusticia*, dans *Canadian Journal of Theology*, 4, 1958, p. 111–119.
- (23) Cf. V.I.J. FLINT, cité n. 2, p. 181–182.
- (24) EADMERUS, *Vita Anselmi Archiepiscopi Cantuariensis*, II, 7–29, éd. R.W. Southern, Londres, 1962, p. 68–104. Cf. R.W. SOUTHERN, *Saint Anselm*, cité n. 19, p. 253–256. Pour démontrer son point de vue, Y. LEFÈVRE, *Saint Anselme et l'enseignement de la doctrine*, dans *Spicilegium Beccense*, II, Le Bec/Paris, 1959, p. 87–95, doit prendre tous ses exemples dans la période d'enseignement d'Anselme au Bec, si bien que l'on est un peu étonné de le voir écrire (p. 92): *Comment ne pas voir que l'Elucidarium reflète, non pas pour une part, mais dans sa totalité, l'enseignement prodigué par Anselme à Cantorbéry, et en particulier que le plan suivi par l'Elucidarium reproduit l'ordre même selon lequel Anselme pou-*

vait exposer l'ensemble de la doctrine ... si l'on ne veut pas considérer ce petit traité comme un phénomène vraiment inexplicable et invraisemblable, on doit admettre qu'Anselme avait conçu un ordre systématique pour l'enseignement de la doctrine dogmatique. Ce qui ne l'empêche pas de conclure (p. 93): La systématisation de la théologie ne remonterait donc pas à l'École de Laon mais, au delà, à l'École du Bec, dont Anselme de Laon était d'ailleurs sorti. Mais il n'est pas vraisemblable qu'Honorius ait pu entendre Anselme au Bec.

- (25) R.D. CROUSE, *De neocosmo*, p. 101: *The frequency and vividness of his complaints suggest a problem much more serious than petty jealousy.*
- (26) Y. LEFÈVRE, p. 228–29: *Comment expliquer cette phrase, qui dépasse nettement par son sens les traditionnelles protestations d'humilité et de modestie dont les auteurs du moyen-âge ornent leur préface? Honorius craint-il réellement que sa jeune sagesse attire l'envie ou la haine? Il se peut. Mais il est possible aussi qu'à ce sentiment s'en joigne un autre. Par honnêteté Honorius ne veut pas revendiquer la paternité d'un ouvrage dont il considère que le véritable auteur est Anselme... L'invidia que redoute Honorius, c'est la haine dont un personnage comme Anselme pouvait être entouré. Voir M.O. GARRIGUES, L'Anonmat d'Honorius Augustodunensis, dans *Studia Monastica*, 25, 1983, p. 30–75.*
- (27) R.D. CROUSE, *De neocosmo*, p. 102–105.
- (28) NICOLAS AYMERIC, *Elucidarium Elucidarii*, éd. Lefèvre, p. 483–521, ét. p. 259–268.
- (29) V.I.J. FLINT, *The Place*, p. 118.
- (30) M.O. GARRIGUES, *Honorius était-il bénédictin?* dans *Studia monastica*, 19, 1977, p. 44.
- (31) Lefèvre, p. 444: *Qui sunt perfecti? – Quibus praecepta non sufficiunt, sed plus quam praeceptum sit faciunt, ut martyres, monachi, virgines. Martyrium enim et virginitas et saeculi abrenuntiatio non sunt praecepta sed divina consilia, ideo qui haec faciunt regnum caelorum hereditario iure possidebunt.*
- (32) V.I.J. FLINT, *The Career*, p. 75.
- (33) R.D. CROUSE, *De neocosmo*, p. 19–20 et note 26.
- (34) G. BEKKER, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, I, Bonn, 1885, p. 21, ligne 5. Toutefois, Dom Jean Gribomont me signale que le seul témoin est un manuscrit du XV^es. et l'*Elucidarium* le dernier item. Ce pourrait donc être un ajout postérieur.
- (35) V.I. FLINT, *The Original Text*, cité n. 19.
- (36) Cf. sur cette question, R.D. CROUSE, *Honorius Augustodunensis, Disciple of Anselm?*, cité n. 20, p. 136, n. 24–25. Ajouter M. GRABMANN, *Eine stark erweiterte und kommentierte Redaktion des Elucidarium des Honorius Augustodunensis*, dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, Cité du Vatican, 1946, II, p. 220–258 et V. MERTENS, *Ein Lucidariusfragment des 12. Jahrhundert*, dans *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 97, 1968, p. 117–126.
- (37) HON. *De neocosmo*, PL 172, 260a.
- (38) V.I.J. FLINT, *The «Elucidarius»*, cité n. 2, p. 179–183.
- (39) Lefèvre, p. 364–365.
- (40) R.D. CROUSE, *De neocosmo*, p. 144–150.
- (41) P. LUCENTINI, *La Clavis physicae di Honorius Augustodunensis e la tradizione erigeniana nel secolo XII*, dans *Actes du Colloque de Laon, 1975*, Paris, 1977, p. 408–9. Cf. J.A. ENDRES, *Honorius, p. 99*, du même *Honorius Augustodunensis und sein Elucidarium*, dans *Historische-politische Blätter*, 130, 1902, p. 157–169.
- (42) Voir en particulier les articles de Y. LEFÈVRE dans *Dictionnaire des Lettres françaises*, Paris, 1964, c. 380, et *Dictionnaire de spiritualité*, VII, 1, Paris, 1969, c. 737.
- (43) P. ROUSSET, *A propos de l'Elucidarium d'Honorius Augustodunensis, quelques problèmes d'histoire ecclésiastique*, dans *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, 52, 1958, p. 223–230. Les citations proviennent des pages 223 et 224.
- (44) Lefèvre, p. 427: *Quid sentis de militibus? Parum boni. De praeda enim vivunt, de rapina se vestiunt, inde possessiones commeunt, exinde beneficia redimunt. Ecclesias devastant, viduas*

et pupillos opprimunt, insontes carcere et verberibus affligunt, superbia ac cupiditate alienarum rerum tument, omnis eorum meditatio semper prona est ad malum, mendaces et periuri sunt, et omni vanitati dediti. Quam spem habent mercatores? Parvam. Nam fraudibus, periuriis, lucris, omne paene quod habent acquirunt.

- (45) Lefèvre, p. 434.
- (46) Cf. Ch. V. LANGLOIS, *La Vie en France au moyen-âge*, II, Paris, 1925, et A. FLICHE, *La Réforme grégorienne et la reconquête chrétienne, 1057–1123*, Paris, 1944, p. 391–419, surtout p. 393, 397, 418 (Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, 8).
- (47) Cf. Lefèvre, p. 425–426. Nombre de traits relevés dans l'*Elucidarium* et qui contrastent avec la société ou les mœurs du temps ont été mis en rapports avec la société et la discipline irlandaises. Cf. R. W. SOUTHERN, *Saint Anselm and his Biographer*, cité n. 19, p. 216 et n. 1–2. M. Th. D'ALVERNY, C. R. de Lefèvre, dans *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 144, 1965, p. 283–287, et dans *Annales, Economies, Sociétés, Civilisation*, 11, 1956, p. 277–280. Le sujet a été totalement repris dans une thèse soutenue par G. TYSUL-JONES, *Hystoria Llucidar*, Aberystwyth, 1959, qui est en gallois et qui est restée dactylographiée. Merci à David-Merwyn Lloyd, qui me l'a signalée et lue. La possibilité qu'Honorius soit d'origine irlandaise sera examinée dans un autre chapitre.

NOTES – DE ANIMA ET DE DEO

- (1) A. DE LA MARE, *Catalogue of the Collections of Mediaeval Manuscripts Bequeathed to the Bodleian Library by James P. R. Lyell*, Oxford, 1971, p. 179.
- (2) HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *De anima et de Deo, quaedam ex Augustino excerpta, sub dialogo exarata*, ed. M. O. Garrigues, dans *Recherches augustiniennes*, 12, 1977, p. 237.
- (3) J. TRUHLAR, *Catalogus codicum manuscriptorum qui in C. R. bibliotheca publica atque Universitatis Pragensis asservantur*, I, Prague, 1905, p. 933.
- (5) *De anima*, p. 217.
- (6) *Ibid.*, p. 238, 246, 247, 250–51, etc.
- (7) *Ibid.*, p. 238, n. 16; p. 254, n. 187; p. 255, n. 195; p. 266, n. 311a; p. 271, n. 379.
- (8) *Ibid.*, p. 271, n. 379.
- (9) *Ibid.*, p. 226–230.
- (10) JOHANNES SCOTTUS, *De praedestinatione*, PL 122, 362b; HON., *De anima*, p. 254; RUPERTUS TUITIENSIS, *In Iohannem*, PL 169, 212a. Voir H. SILVESTRE, *La Répartition des citations nominatives des Pères dans l'œuvre de Rupert de Deutz dans Sapientiae doctrina, Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à Dom Hildebrand Bascour O.S.B.*, Louvain, 1980, p. 285–286. qui démontre en fait que l'intermédiaire est Grégoire!
- (11) M. MAGRASSI, *Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz*, Rome, 1959, p. 25.
- (12) *De anima*, p. 229.
- (13) J. A. ENDRES, *Honorius*, p. 54; Fr. BLIEMETZRIEDER, *L'Œuvre d'Anselme de Laon et la littérature théologique contemporaine, I, Honorius d'Autun*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 5, 1933, p. 287–288. F. B. pensait qu'Honorius avait été professeur à Autun.
- (14) M. Th. D'ALVERNY, *Le Cosmos*, p. 33.
- (15) V. I. J. FLINT, *The Career*, p. 78–79.
- (16) Par exemple, PL 172, 119d.
- (17) PL 168, 1197a.
- (18) *De anima*, p. 241, 242, 243.
- (19) *Ibid.*, p. 241.

- (20) *Ibid.*, p. 246.
- (21) *Ibid.*, p. 249.
- (22) *Ibid.*, p. 256, 259, 261, 268, 270, 274, 279.
- (23) M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain/Paris, 1933, p. 111 et n. 4.
- (24) R. V. HUNT, *The Lyell Bequest*, dans *The Bodleian Library Record*, 3, 1951, p. 78.
- (25) *De anima*, p. 217–224.
- (26) M. R. JAMES, *The Ancient Libraries of Canterbury and Dover*, Cambridge, 1903, p. 14, n. 15.
- (27) *De anima*, p. 223–224. Fr. Dolbeau me signale que ces pages sont déjà éditées parmi les fragments de l'École de Laon.

NOTES – DE COGNITIONE VERAE VITAE

- (1) Τοῦ ἁγίου Ἀυγουστίνου περὶ Τριάδος, ἐκ τοῦ βιβλίου τοῦ περὶ τῆς γνώσεως τῆς ἀληθοῦς ζωῆς ἐπιγραφομένου. ἐν ᾧ ὡς ἐν διαλόγῳ ἐρωτῶσι μὲν οἱ ἀδελφοί, ἀποκρίνεται δὲ ὁ διδάσκαλος, Bâle, ed. Leunclavii, 1578. MAXIMI PLANUDAE, Ἀποκοπὴ εἴτε ἀπόσπασμα, PG 147, 1157–1167. (Opuscula aurea theologica, Petro Arcudio editore, Rome, 1670).
- (2) P. GIUSTINIANI, *Il libro delle riforme cristiane, 1513*, Versione e commento storico di E. Massa, Rome, 1977 (Storia e letteratura, temi e testi 12), p. 713.
- (3) PL 40, 1003–1005. Cf. A. DE LA MARE, *Catalogue*, cité n. 1 du chapitre précédent, p. 177.
- (4) Voir p. 246–47.
- (5) PL 40, 1008.
- (6) W. M. CLARKE, H. B. EVANS, F. G. GOODING, E. C. COPFF, *A Thirteenth Century Manuscript of Honorius of Autun's de Cognitione verae vitae*, dans *Manuscripta*, 16, 1972, p. 112–120.
- (7) PL 40, 1007a–1023a
- (8) PL 40, 1023b.
- (9) PL 40, 1032a.
- (10) J. A. ENDRES, *Honorius*, p. 138–140 et p. 43.
- (11) Cf. n. 6. Les deux plus importants me paraissent Vienne, Bibl. Nat. 953, et Oxford, Bodley, Lyell 58.
- (12) P. LUCENTINI, *La Clavis physicae di Honorius Augustodunensis e la tradizione eriugeniana nel XII secolo*, dans *Attes du Colloque de Laon, 1975*, Paris, 1977, p. 407–408; *Platonismo medievale*, Florence², 1980, p. 63–67.
- (13) H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Écriture*, II, 2, Paris, 1964, p. 203.
- (14) E. M. SANFORD, *Honorius Augustodunensis, Presbyter and Scholasticus*, dans *Speculum* 23, 1948, p. 424.
- (15) M. Th. D'ALVERNY, *Le Cosmos*, p. 33, n. 2: *Il essaie de comprendre les textes qu'il utilise, même d'auteurs difficiles comme Jean Scot, Il n'y parvient pas toujours.*
- (16) M. O. GARRIGUES, *Honorius Augustodunensis, de Anima et de Deo*, dans *Recherches augustiniennes*, 12, 1977, p. 244.
- (17) PL 40, 1011b.
- (18) PL 158, 154b.
- (19) AUGUSTINUS, *Confessiones*, VII, 5, 7; VII, 12, 18; XII, 28, 28. Cf. HON. *De Anima et de Deo*, p. 214, n. 186 et 187
- (20) HON., *De anima*, p. 271, n. 379. H. SILVESTRE, *La Répartition des citations nominatives des Pères dans l'œuvre de Rupert de Deutz dans Sapientiae doctrina, Mélanges de théologie*

- et de littérature médiévales offerts à Dom Hildebrand Bascour O.S.B.*, Louvain, 1980, p. 285–286.
- (21) PL 40, 1015b, PL 158, 190a.
- (22) PL 40, 1011c, PL 158, 183a.
- (23) Cf. *Confessiones*, X, 23, 33–34 et 24, 35, B. A. 14, p. 200, 204; I, 17, 28, B. A. 13, p. 322; XIII, 32, 47, B. A. 14, p. 514 etc. Il s'agit en fait d'une allusion biblique. Cf. Io. 14,6; Ps. 21, 6; Ps. 41, 12. Voir aussi HON., *De anima*, p. 258.
- (24) PL 40, 1027d. Je reprendrai toute la question dans un prochain chapitre.
- (25) V.I.J. FLINT, *The «Elucidarius» of Honorius Augustodunensis and Reform in Late Eleventh Century England*, dans *Revue Bénédictine*, 85, 1975, p. 181: *In other places too his words reflect much of the spirit of St. Anselm, though little of the written text. One suspects then either that his memory is at work, or that he is repeating a lesson directly given by St. Anselm.* V.I.J. FLINT, *The Chronology*, p. 231: *The Cognitio marks a return to the dialogue form. Honorius depends in it upon St. Anselm's Monologion, but fragments of Anselm's long expositions are inserted by Honorius as conclusions. In some places, the condensation is so extreme that he may be depending only on his memory of his master's words.*
- (26) *Ibid.*
- (27) H. MENHARDT, *Der Nachlass*, p. 67. L'idée des deux critiques est qu'Honorius écrivait une œuvre par an.
- (28) B. FETZ, *Die Ekklesiologie des Honorius Augustodunensis*, Uznach, 1971, p. 149–163. Cf. V.I.J. FLINT, *The Place*, p. 110.
- (29) PL 172, 856a.
- (30) PL 40, 1005–1007.
- (31) M.O. GARRIGUES, *L'Anonymat d'Honorius Augustodunensis*, dans *Studia monastica*, 25, 1983, p. 30–75.

NOTES – CLAVIS PHYSICAE

- (1) P. LUCENTINI, *La Clavis physicae di Honorius Augustodunensis e la tradizione erigeniana nel secolo XII*, dans *Actes du colloque de Laon*, 1975, Paris, 1977, p. 491.
- (2) P. LUCENTINI, *Honorius Augustodunensis, Clavis Physicae*, Rome, 1974 (Storia e letteratura, Studi e testi 21) p. VII–XXI.
- (3) CH. E. INEICHEN-EDER, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz, IV, Bistümer Passau und Regensburg*, Vienne, 1976, p. 158. F. DÜMMLER, *Isti sunt libri*, dans *Isis*, 22, 1877, p. 1237, M.-Th. D'ALVERNY, *Le Cosmos*, p. 36 et n. 4. L. STURLESE, *Bertoldo di Moosburg, Expositio super elementationem theologicam Procli, 184–211, De Animabus*, Rome, 1974 (Storia e letteratura, Studi e testi 18), p. XLIII–XLV.
- (4) Ms. Paris, B.N. Lat. 6734, f°3v.
- (5) M.-Th. D'ALVERNY, *Le Cosmos*, p. 38. En faisant le C.R. de l'édition de la *Clavis* je critiquai la conclusion de P. Lucentini, qui, à la suite de M. Th. D'Alverny, faisait du ms de Paris un manuscrit d'origine mosanne (p. IX): il me paraissait originaire d'un monastère bava-rois (dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 71, 1976, p. 149). L'étude de L. Sturlese a démontré que ce manuscrit était à Ratisbonne en 1347, et la publication de Ch. E. Ineichen-Eder confirme qu'il a été copié à Ratisbonne. C'est un lien entre Ratisbonne, Cantorbéry et Honorius qui n'avait pas encore été mis en évidence. Voir toutefois *Scriptorium* 38, 1982, p. 341–351.
- (6) M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain/Paris, 1933, p. 241–247. J. DRAESEKE, *Zur Frage nach dem Einfluss des Johannes Scotus Erigena* dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 50, 1908, p. 323–347. Cf. R.D. CROUSE,

- Intentio Moys.: Bede, Augustine, Eriugena and Plato in the Hexaemeron of Honorius Augustodunensis*, dans *Dionysius*, 2, 1978, p. 148–152.
- (7) JOHANNES SCOTUS, *De divisione naturae*, PL 122, 513b. Cf. M.-D. CHENU, *La Théologie au XII^{ème} siècle*, Paris, 1957, p. 56–57. R.D. CROUSE, *Honorius Augustodunensis: The Arts as Via ad Patriam*, dans *Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale*, Montréal, 27 août – 2 septembre 1967, Montréal/Paris, 1969, p. 534, n.15. Les citations de la formule chez Honorius se trouvent dans *In Cantica*, PL 172, 431d et 432c; *Octo Quaest.*, 1185b; *Quaestiones Theologicae*, ms. Oxford, Bodley, Lyell 58, f° 67v; *De vita vere apostolica*, PL 170, 614a; *In Ecclesiasten*, PL 168, 1242b. Et naturellement, *Clavis physicae* 64, 40, p. 44, mais la formule revient plusieurs fois au cours de l'exposé.
- (8) HON. *Clavis*, 6, 2–9, p. 5. JOH. SCOTUS, *De divisione naturae*, PL 122, 443a.
- (9) *Clavis*, p. 4.
- (10) *Clavis*, p. 3.
- (11) *Ibid.*, p. 4.
- (12) HON., *De luminaribus Ecclesiae*, III, 6, PL 172, 221d.
- (13) *Ibid.* III, 12, PL 172, 222c.
- (14) E.M. SANFORD, *Honorius Presbyter and Scholasticus*, dans *Speculum* 23, 1948, p. 417, M.-Th. D'ALVERNY, *Le Cosmos*, p. 37. Cf. M.O. GARRIGUES, *Quelques recherches*, p. 402–403 et notes.
- (15) L.-J. BATAILLON, *Sur quelques éditions de textes platoniciens médiévaux*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 61, 1977, p. 252.
- (16) M.-Th. D'ALVERNY, *Le Cosmos*.
- (17) *Clavis*, p. XLVIII–L. Cf. P. LUCENTINI, *La Clavis di Honorius Augustodunensis. Codici e titoli marginali*, dans *Atti e memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere La Colombaria*, 35, 1970, p. 103–135.
- (18) *Clavis*, 4, 4–11, p. 4.
- (19) P. LUCENTINI, cité n.1, p. 497.
- (20) *Ibid.* et *Clavis*, p. XLV. P. LUCENTINI, *La nuova edizione del «Periphyseon» dell'Eriugena*, dans *Studi medievali*, 3^{ème} série, 17, 1976, p. 400.
- (21) V.I.J. FLINT, *The «Elucidarius» of Honorius Augustodunensis and the Reform in Late Eleventh Century England*, dans *Revue bénédictine*, 85, 1975, p. 183: *It is not easy to simplify st. Anselm's thoughts, but Honorius managed it... We see a man who displays the greatest mental acumen in the understanding and collecting of his material.*
- (22) *Clavis*, p. LI–LIV, p. 499–323
- (23) *Clavis*, 111, 7–10, p. 82. Cf. HON. *De anima*, p. 271, n. 379.
- (24) *Histoire littéraire et religieuse*... XII, Paris, 1763, p. 171.
- (25) M. CAPPUYNS, cité n. 6, p. 243. Discussion dans P. LUCENTINI, *Platonismo medievale*, Florence², 1980, p. 40–47.
- (26) M.-Th. D'ALVERNY, *Le Cosmos*, p. 34 et n. 1.
- (27) P. LUCENTINI, cité n. 1, p. 507.
- (28) Cf. mon C.R. dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 71, 1976, p. 148–152.
- (29) HON. *De anima*, p. 238, n. 21; p. 244, n. 71; p. 246, n. 88, etc.
- (30) J. DE GHELLINCK, *L'Essor de la littérature latine au XII^{ème} siècle*, Bruxelles/Paris, 1954, p. 45: *Tout n'a pas été conservé et souvent il n'a survécu de chaque œuvre sauvée qu'un ou deux exemplaires, plus d'une fois même échoués bien loin du pays d'origine, en Bavière notamment, où l'écrit échappait finalement à la destruction.* [Il s'agit d'Abélard].
- (31) *Clavis*, p. XXXVI.
- (32) P. LUCENTINI, cité n. 1, p. 511–512.
- (33) P. LUCENTINI, *Platonismo medievale. Contributi per la storia dell'Eriugenismo*, Florence, 1980; I. PERI, *Das Hexaemeron des Arnos von Reichersberg*, dans *Jahrbuch des Stiftes Klosterneuburg*, n.s., 10, 1976, p. 9–115.

- (34) M.-Th. D'ALVERNY, *Le Cosmos*, p. 81.
- (35) P. LUCENTINI, cité n. 1.
- (36) M. CAPPUYNS, cité n. 6, p. 247–248 et notes.
- (37) L. STURLESE, cité n. 3, p. XLIII–XLV.
- (38) NICOLAS DE CUES, *Apologia de docta ignorantia*, ed. R. Klibansky, Leipzig, 1932, p. 29: *Sunt autem illi nequaquam libri sancti Dionysii, Marii Victorini ad Candidum Arrianum, Clavis physicae Theodori, Iohannis Scottigenae* Περὶ φύσεως, *Tomi David de Dynanto, Commentaria Iohannes de Moosbach in propositionem Proculi et consimiles libres ostendendi.*
- (39) *Clavis*, p. XXIV–XXVI.

NOTES – LIBELLUS DUODECIM QUAESTIONUM

- (1) B. PEZ, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, II, rep. dans PL 172, 31: *Liber ... quem tum ob similitudinem styli tum ob opinionum consensionem eiusdem Honorii esse non dubitamus.*
- (2) PL 172, 1178c.
- (3) PL 172, 1174a.
- (4) *Histoire littéraire de la France*, XII, p. 167, rep. dans PL 172, 23: *Honoré, pour résoudre une question aussi futile, entreprend d'établir douze points métaphysiques, à la fin desquels on est à peu près aussi avancé qu'auparavant.*
- (5) V.I.J. FLINT, *The Career*, p. 85: *It seems possible to say with firmness that Honorius was at one time a canon and at another a monk, that the logical progression in such matters is from the first state to the second, and that the evidence suggests that this was the course Honorius took.*
- (6) V.I.J. FLINT, *The Chronology*, p. 240: *It seems reasonable to deduce from the evidence available so far that the Libri quaestionum were written early in Honorius' life, when he was concerned about the relative merits of the canonical and monastic vocations. ... The Liber duodecim questionum is certainly an ill-organized work. It is neither consistent nor well set out. It seems, despite its pretensions, to be merely a collection of somewhat hastily constructed questions and answers on quite random topics. The fact that Honorius wrote these books early and hastily may explain why he would not wish to include them in the list in the De luminaribus.*
- (7) JOHANNES SCOTUS, *De divisione naturae*, PL 122, 524b.
- (8) *Clavis*, 67, 35–40, p. 47.
- (9) *Clavis*, 64, 35–41, p. 44.
- (10) *Elucidarium*, Lefèvre p. 377: *Quamdiu fuerunt in paradiso? Septem horas. Cur non diutius? Quia, mox ut mulier fuit creata, confestim est praevaricata; tertia hora vir creatus imposuit nomina animalibus, hora sexta mulier formata continuo de vetito pomo praesumpsit viroque mortem porrexit, qui ob eius amorem comedit; et mox, hora nona, Dominus de paradiso eos eiecit.*
- (11) PL 172, 1179a. T. GREGORY, *L'Escatologia di Giovanni Scoto*, dans *Studi medievali*, 3ème série, 16, 1975, p. 501.
- (12) HON., *De apostatis*, MGH, *Libelli de Lite*, III, p. 62.
- (13) PL 172, 1182b.
- (14) J. DIETRICH, *Libelli Honorii Augustodunensis, dissertatio praevia*, dans *Monumenta Germaniae Historica, Libelli de Lite*, III, Hanovre, 1897, p. 32, n. 3 et bibliographie.
- (15) J.A. ENDRES, *Honorius*, p. 8.
- (15b) ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Cur Deus Homo?*, PL 158, 381b.
- (16) HON. *Elucidarium*, Lefèvre, p. 365.

- (17) *Ibid.*, p. 375.
- (18) JOHANNES SCOTUS, *De divisione naturae*, PL 122, 575a.
- (19) PL 172, 1180a.
- (20) PL 172, 1179b.
- (21) M.-D. CHENU, *La Théologie au XII^{ème} siècle*, Paris, 1957, p. 35.
- (22) *Ibid.*, p. 55–57.
- (23) *Clavis* 69, 15–20, p. 49.
- (24) PL 172, 1179c.
- (24b) PL 172, 1179a.
- (25) *Clavis*, Lemmes 69–75, p. 49–52: *Homo ante peccatum*, *Unde diversitas hominum*, *Gloria hominis*, *De angelis*, *Homo*, *Mysterium incarnationis Christi*, Lemme 99, p. 71: *Homo dignior angelo*.
- (26) PL 172, 1182b.
- (27) PL 172, 1184a.

NOTES – LIBELLUS OCTO QUAESTIONUM

- (1) PL 172, 1185b.
- (2) Br. STOCK, *The Philosophical Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, dans *Studi medievali*, 3^{ème} série, 8, 1967, p. 1–57.
- (3) PL 172, 1185b.
- (4) JOHANNES SCOTUS, *De divisione naturae*, PL 122, 513b.
- (5) *Clavis*, 67, 39–40, p. 47.
- (6) M.-D. CHENU, *La Théologie au XII^{ème} siècle*, Paris, 1957, p. 57.
- (7) *Ibid.*, p. 55–57 et 23–25.
- (8) PL 172, 1186c. T. GREGORY, *L'Escatologia di Giovanni Scoto*, dans *Studi medievali*, 3^{ème} série, 16, 1975, p. 497–536.
- (9) PL 172, 1186d.
- (10) PL 172, 1191a. AUGUSTINUS, *Enchiridion*, 97, PL 40, 277a. Cf. *Clavis*, 437. *De Divisione naturae*, PL 122, 955b.
- (11) PL 172, 1190d.
- (12) PL 172, 1187c. Cf. M. LOT-BORODINE, *La Déification de l'homme*, Paris, 1970, p. 187–325 (Bibliothèque œcuménique, 9).
- (13) *Clavis*, p. 284–285.
- (14) PL 172, 1188b. *Clavis* 76, 35–37, p. 54. *De divisione naturae*, PL 122, 539c. Cf. B. STOCK, art. cité n. 2, p. 10–11.
- (15) cf. n. 6.
- (16) V. I. J. FLINT, *The Chronology*, p. 240: *In both these works [Libelli quaestionum] Honorius is clearly following the Cur Deus Homo? In the Libellus octo quaestionum Honorius uses the very phrase Anselm uses, and expands upon its implications... It seems reasonable to deduce that the Libri quaestionum were early written in Honorius' life, when he was thinking about the problem to which he gave more careful attention in the Elucidarius and the Inevitable and when he was enthusiastic about St. Anselm's opinions.*
- (17) ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Cur Deus homo?*, PL 158, 381b. HON. PL 172, 1185b.
- (18) PL 158, 381b. Cf. M.-D. CHENU, cité n. 6, p. 19–51. L'édition critique de F. S. SCHMITT, *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, II, Edimbourg, 1946, p. 37–133 recense dans l'apparat critique les lieux parallèles ou les sources chez Augustin, Grégoire le Grand et Jean Scot. Cf. R. ROQUES, *Anselme de Cantorbéry, Pourquoi Dieu s'est fait homme?* Paris, 1963, introduction (Sources chrétiennes, 91). Voir aussi J. HOPKINS, *A Companion to the Study of Saint Anselm*, Minneapolis, 1972, qui étudie les rapports entre

- Anselme, Augustin et Jean Scot. J.H. ne le dit pas explicitement, mais en citant R.D. CROUSE, *De neocosmo*, p. 8, il suggère que c'est par Anselme qu'Honorius aurait pu avoir son premier contact avec Jean Scot et prendre le goût de le lire.
- (19) PL 172, 1185c.
 - (20) PL 172, 1187c.
 - (21) PL 158, 365b–d, 398c–399b etc.
 - (22) PL 172, 1187d.
 - (23) PL 172, 1188b.
 - (24) PL 172, 1187c.
 - (25) PL 158, 402a.
 - (26) Voir n. 14 et texte.
 - (27) M. MAGRASSI, *Teologie e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz*, Rome, 1959, p. 275.
 - (28) *Ibid.*, p. 256–276. Les citations sont empruntées à la p. 271: «*possiamo affermare che storicamente, per la prima volta si sono aperti gli occhi sulla realtà dell'uomo, conferendogli una dignità ed una vocazione propria, ed emancipandolo dalla subordinazione ad un'altra creatura... E questa è stata l'opera di tutta la vita di Ruperto: E' LA PAROLA NUOVA CHE EGLI HA DETTO PER LA TEOLOGIA DI TUTTI I TEMPI*: p. 272: *Quale ruolo abbia avuto Onorio Augustodunensis? Il P. Chenu lo ha posto al centro del suo studio, ma solo per non averne conosciuto le fonti. In realtà, il misterioso recluso si è assunto un ruolo di primo piano: quello di farsi il porta voce di Ruperto... Il primo accenno al problema si trova nell'Elucidarium, opera della giovinezza... quando il tema compare per la seconda volta, non è più un'allusione fugace, si tratta addirittura di un opuscolo sul problema, in cui tutto viene posto decisamente in causa. Cosa era intervenuto? L'In Iohannem di Ruperto. La pagina che sopra è stata analizzata, deve aver polarizzata la sua attenzione. La lesse alla luce della questione agitata nelle scuole. Et la nuova impostazione, che aveva tutto il sapore della novità, gli piacque al punto che lo determinò a scrivere un opuscolo. La cosa è evidente: è sufficiente accostare i testi, ponendo di fronte i passi paralleli... come si vede, non è una trascrizione materiale. Sono le idee nel loro concatenamento che vengono riprese*».
 - (29) *Ibid.*, p. 272–276.
 - (30) H. SILVESTRE, C.R. de M. Magrassi, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 56, 1961, p. 523: *Dom M. prouve, à mon avis de façon péremptoire, que c'est à tort que des juges aussi qualifiés que le P. Chenu ont fait honneur à Honorius Augustodunensis d'avoir le premier sapé les théories grégoriennes. Le grand vulgarisateur n'a fait ici, comme habituellement, qu'emboîter le pas à Rupert. J. GRIBOMONT, Rupert de Deutz, les œuvres du Saint Esprit*, I, Paris, 1967 (Sources chrétiennes, 131) introduction, p. 40–41: *Par la suite, dans son Libellus Octo quaestionum il s'alignera sur les ultimes positions de Rupert, Il a bien diffusé la doctrine en question, mais ce n'est pas lui qui l'a mise au jour*.
 - (31) Au demeurant, M. Magrassi, volontairement ou non, commet une faute de transcription. A la question *nonne?* de l'élève, le maître répond: *Ita*. Puis continue: *ut...* Si l'on écrit *Ita ut* sans ponctuation, le maître dit bien «Afin que», mais sa phrase n'a plus aucun lien logique avec la question de l'élève.
 - (32) RUPERTUS TUITIENSIS, *De Trinitate et operibus eius*, PL 167, 265b.
 - (33) RUPERTUS TUITIENSIS, *In Iohannem*, PL 169, 210a.
 - (34) AUGUSTINUS, *Tractatus in Iohannem*, I, 17, PL 35, 1387. Il est intéressant de noter qu'Anselme, commentant le verset de s. Jean dans le *Monologion*, conserve l'image du *faber* (PL 158, 158a): *Faber fecit arcam. Primo in arte habet arcam, si enim arte arcam non haberet, unde illam fabricando proferret? Sed arca sic est in arte ut non ipsa arca sit quae videtur oculis. In arte invisibiliter est, in opere visibiliter erit*.
 - (35) *Elucidarium*, Lefèvre, p. 363.
 - (36) RUPERTUS TUITIENSIS, *De Sancta Trinitate et operibus eius*, 31, PL 167, 1467c. M. Magrassi dit qu'Honorius emprunte cette image à Rupert, et donne comme référence PL 167,

- 203d–204a, p. 274, n. 55: *Nello stabilire, al seguito di Ruperto, l'analogia tra l'intelligenza divina e la mente umana, all'esempio della produzione artistica sostituisce, per non essere servile, quello della produzione letteraria, che del resto troviamo nel passo parallelo del De Trin. che commenta lo stesso versetto giovanneo*. H. HAACKE, *Ruperti Tuitiensis de Sancta Trinitate et operibus eius, Libri XXXIV-XLII*, Turnolt, 1972 (Corpus Christianorum Continuatio medievalis 24), p. 2173, relève tous les passages où Rupert cite ou commente Jean, I, 3/4. Il en dénombre dix. Les sept premiers se rencontrent dans l'*In Genesim*, liv. I et II, et Rupert n'emploie PAS l'image de l'écrivain. La référence de M. Magrassi est un commentaire de *In principio creavit Deus caelum et terram* où Rupert explique le terme de *mutabile*: *Quod non sit mutabili ascribendum quod fecit Deus mundum*. Il dit que l'on ne peut pas plus appliquer ce terme à la création, que l'on ne le peut à un prédicateur qui met par écrit son sermon *per atramentum in charta*: cela prend plus de temps que de le prononcer ou de le penser. C'est au contraire, et par deux fois, dans le livre 31, que Rupert, commentant *quod factum est, in ipso vita erat* l'explique par l'image de l'écrivain, et (PL 167, 1469c) de l'architecte. Dans le *De Genesi ad Litteram* I, 1, même explication de Rupert de *mutabile*.
- (37) PL 172, 1179a. *Clavis*, lemme 367. *De divisione naturae*, PL 122, 908b.
- (38) RUPERTUS TUITIENSIS, *De Sancta Trinitate*, PL 167, 265b.
- (39) PL 172, 1189c. Cf. *Clavis*, 104, p. 75. J'ai dit que nous avions quatre manuscrits français des *Libelli quaestionum* et que l'un d'eux (ms. Dijon, Bibl. Mun. 42 XII Q) vient de Cîteaux. Les contacts entre Laon, Cîteaux et Jean Scot viennent d'être étudiés; I. P. SHELDON-WILLIAMS, *Eriugena and Cîteaux* dans *Studia monastica*, 19, 1977, p. 75–92. L'article, toutefois, a dû être composé aux environs de 1970.
- (40) PL 167, 1679d. Le passage se trouve dans le livre 31 du *De Trinitate*, dans la dernière partie, donc, écrite après le retour de Laon.
- (41) M. MAGRASSI, cité n. 27, p. 54: *Ruperto riesuma così, forse inconsapevolmente, una concezione dell'auctoritas formulata un secolo e mezzo prima da Scoto Eriugena, ma che non aveva avuto fino ad allora nessun seguito*, Quand Honorius «adopte avec enthousiasme» cette formule «empruntée à Rupert» il rend d'excellents services à la cause du contrôle critique des textes (p. 248). Cette compénétration de l'autorité et de la raison est constante chez Honorius, on en trouve des témoignages bien avant 1117, en tout état de cause, et bien avant le *Libellus Octo quaestionum*. J'en ai relevé une vingtaine d'exemples dans mon article *Une œuvre retrouvée d'Honorius Augustodunensis, l'In Ecclesiasten, liber unus?* dans *Studi filosofici*, 5, 1984.
- (42) R. ROCHOLL, *Rupert von Deutz*, Gütersloe, 1886.
- (43) W. BEINERT, *Die Kirche – Gottes Heil in der Welt. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts*, Munster, 1973 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.S. 13), p. 40–50, et *passim*. Cf. aussi M. L. ARDUINI, *Contributo alla biografia di Ruperto di Deutz*, dans *Studi medievali*, 3ème série, 16, 1975, p. 537–582, spécialement n. 19, p. 541. En réalité les études récentes, en particulier à propos de Jean Scot, tendent à démontrer que l'influence a été d'Honorius sur Rupert. Voir le C. R. de W. Beinert par H. SILVESTRE, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 70, 1975, p. 789, qui donne la bibliographie la plus récente, et les *Actes du colloque de Laon*, Paris, 1977, *sub voce* Honorius Augustodunensis.
- (44) RUPERTUS TUITIENSIS, *In Johannem*, PL 169, 212a.
- (45) HON. *De anima et de Deo*, p. 254, n. 187.
- (46) Ms. Munich, CLM 22225, 46v.
- (47) GREGORIUS MAGNUS, *Homeliae in Evangelia* II, 29, 2, PL 76, 1214. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Monologion*, 4, PL 158, 148d–149a. HON. *De cognitioe verae vitae*, PL 40, 1011c, 1023d; *Clavis*, 250, p. 197–198. IOHANNES SCOTUS, *De divisione naturae*, PL 122 766b (qui renvoie à *De Trinitate* IX, 11), *De Praedestinatione*, PL 122, 363b.

- AUGUSTINUS, *De Genesi ad Litteram*, III, 24. Cf. R.D. CROUSE, *De neocosmo*, p. 202 et n. 380; HON. *De anima*, p. 254, n. 186–187. Voir aussi H. SILVESTRE, *La Répartition des citations nominatives des Pères dans l'œuvre de Rupert de Deutz dans Sapientiae doctrina, Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à Dom Hildebrand Bascour O.S.B.*, Louvain, 1980, p. 285–286.
- (48) Fr. OHLY, *Hohelied-Studien, Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden, 1958, p. 121–135.
- (49) Voir plus haut, p. 120 et n. 7. Cf. V.I.J. FLINT, *The Commentaries of Honorius Augustodunensis on the Song of Songs*, dans *Revue bénédictine*, 84, 1974, p. 198.

NOTES – QUAESTIONES THEOLOGICAE

- (1) B. PEZ, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, II, 1721, p. VII, PL 172, 31, 15.
- (2) A. DE LA MARE, *Catalogue of the Collection of Medieval Manuscripts Bequeathed to the Bodleian Library by J. P. R. Lyell*, Oxford, 1971, p. 176–179.
- (3) J. TRUHLAR, *Catalogus codicum manuscriptorum latinorum qui in C. R. bibliotheca publica atque Universitatis Pragensis asservantur*, II, Prague, 1905.
- (4) M.O. GARRIGUES, *Honorius Augustodunensis, De anima et de Deo*, dans *Recherches augustiniennes*, 12, 1977, p. 225.
- (5) Bibliographie dans A. DE LA MARE, cité n. 2.
- (6) M. G. H., *Libelli de lite*, III, p. 35.
- (7) J.A. ENDRES, *Honorius*, p. 150.
- (8) *Ibid.*, p. 152.
- (9) G. LEFÈVRE, *Les Variations de Guillaume de Champeaux et la question des Universaux: Etudes de documents originaux*, Lille, 1898, p. 60.
- (10) O. LOTTIN, *Nouveaux fragments théologiques de l'École d'Anselme de Laon*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 13, 1946, p. 218.
- (11) H. WEISWEILER, *Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken*, Munster, 1936 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 31, 1/2), p. 261–262.
- (12) J.A. ENDRES, *Honorius*, p. 150.
- (13) HON., *De Cognitione verae vitae*, PL 40, 1020. Ms. Lyell 56 f° 202v.
- (14) Ms. Lyell 56, f° 203r.
- (15) Ms. Lyell 58, f° 105r. J.A. ENDRES, *Honorius*, p. 149. Cf. R.D. CROUSE, *De Neocosmo*, p. 103, 155, 212, 222 etc.
- (16) J.A. ENDRES, *Honorius*, p. 95, 117 etc. C.A. VOLZ, *Honorius Augustodunensis, Twelfth Century Enigma*, Ph.D. Fordham University, 1966, *passim*. La *Clavis* n'était alors pas éditée.
- (17) *Clavis*, 160, p. 126. Lyell 56, f° 205v; Klosterneuburg, Bibl. Mon. 162, f° 148v.; H. WEISWEILLER, cité n. 11, p. 268.
- (18) J.A. ENDRES, *Honorius*, p. 114–115, p. 153; Lyell 58, f° 63v. HON., *De anima et de Deo*, p. 277, n. 434.
- (19) *Clavis*, p. 278–289.
- (20) F. BLIEMETZRIEDER, *L'Œuvre d'Anselme de Laon et la littérature théologique contemporaine: Honorius d'Autun*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 5, 1933, p. 287.
- (21) I.P. SHELDON-WILLIAMS, *Eriugena und Cîteaux*, dans *Studia Monastica*, 19, 1977, p. 75–76.
- (22) V.I.J. FLINT, *Some Notes on the Early Twelfth Century Commentaries on the Psalms*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 38, 1971, p. 81–88; *The True Author of the*

- Salonii Commentarii in Parabolas Salomonis et in Ecclesiasten*, dans *RTAM*, 37, 1970, p.185.
- (23) M.O. GARRIGUES, *A qui faut-il attribuer le De vita vere apostolica?* dans *Le Moyen-Age*, 79, 1973, p. 446–447.
- (24) V.I.J. FLINT, *The «School of Laon»: a Reconsideration*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 43, 1976, p. 89–110.
- (25) ABELARDUS, *Historia calamitatum*, éd. J. Monfrin, Paris, 1959, p. 68–69: *Quando Laudunum venit ad Magistrum Anselmum: ... quidam tunc inter discipulos eius eminentes graviter id ferebant quasi tanti magistri contemptor fierem...*
- (26) F. BLIEMETZRIEDER, cité n. 20, p. 277.
- (27) Cf. sur ce point les *Actes du colloques Jean Scot. Laon, juillet 1975*, éd. R. Roques, Paris, 1977.
- (28) V.I.J. FLINT, *The «Elucidarius» of Honorius Augustodunensis and the Reform in Late Eleventh Century England*, dans *Revue bénédictine*, 25, 1975, p. 180–182.
- (29) J.A. ENDRES, *Honorius*, p. 114.
- (30) PL 172, 433b; 1187c; *Clavis*, 75, p. 53; O. LOTTIN, cité n. 10, p. 217.
- (31) V.I.J. FLINT, *The Career*, p. 78. *The Chronology*, p. 240.
- (32) J. VON KELLE, *Den nicht Nachweisbaren...* p. 5–7. Cf. W.B. ASPINWALL, *Les Écoles épiscopales et monastiques de l'ancienne province ecclésiastique de Sens*, Paris, 1904.
- (33) A. DE CHARMASSE, *Cartulaire de l'Evêché d'Autun*, Autun, 1880; *Cartulaire de l'Eglise d'Autun*, Paris, 1900.
- (34) J'ai consacré un chapitre de ma thèse à ces différentes hypothèses et à la bibliographie les concernant. Cf. M.O. GARRIGUES, *Un publiciste du XII^e siècle, Honorius Augustodunensis et la Summa Gloria*, Thèse de l'École des Chartes, Paris, 1966, p. 1–44.
- (35) V.I.J. FLINT, *The Career*, p. 78.
- (36) En dernier, R.D. CROUSE, *De neocosmo*, p. 136 surtout. Cf. aussi ma thèse, chap. 8–10 et conclusions.

NOTES – INEVITABILE

- (1) J. VON KELLE, *Untersuchungen über des Honorius Inevitabile sive de praedestinatione et libero arbitrio dialogus*, dans *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der kaiserlichen Adademie der Wissenschaften zu Wien*, 150, 1902, fasc. VIII; autre édition: PL 172, 1191–1222. La troisième version est représentée entre autre par les mss. Erlangen, B.U. 227, Munich, CLM 22225, etc.
- (2) J. CONEN, *Praefatio ad lectorem*, dans *Bibliotheca patrum*, XX, Lyon, 1620, col. 1129. Cf. *Histoire littéraire de la France*, XII, p. 173, reporté dans PL 172, c. 15, n. 3.
- (3) J. VON KELLE, cité n.1, p. 8.
- (4) Fr. BAEUMKER, *Das Inevitabile des Honorius Augustodunensis, und dessen Lehre über das Zusammenwirken von Wille und Gnade*, Munster, 1914 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 13, 6), p. 92–93.
- (5) E. AMANN, *Honorius Augustodunensis*, dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, VII, 1, Paris, 1931, c. 155.
- (6) Fr. BAEUMKER, cité n. 4, p. 3–39.
- (7) *Elucidarium*, II, 7, Lefèvre, p. 407.
- (8) J. VON KELLE, cité n. 1, p. 12.
- (9) PL 172, 1199d.
- (10) ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De concordia praescientiae et praedestinationis cum libero arbitrio*, VI, PL 158, 516b.
- (11) ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De Libertate arbitrii*, III, PL 158, 494d.

- (12) Y. LEFÈVRE, *L'Elucidarium*, p. 195.
- (13) PL 172, 1197b.
- (14) J. VON KELLE, cité n. 1, p. 9–10.
- (15) PL 172, 1198d.
- (16) JOHANNES SCOTUS, *Liber de praedestinatione*, PL 122, 566d.
- (17) J. VON KELLE, cité n. 1, p. 13.
- (18) *Ibid.*, p. 13.
- (19) *Ibid.*, p. 12, p. 32; JOHANNES SCOTUS, *De divisione naturae*, PL 122, 938a, 944a, 966c, 968b, 982d–983a, etc.
- (20) J. VON KELLE, p. 32–33; PL 122, 422a; 432a; DDN, 973–975 etc.
- (21) JOHANNES SCOTUS, *Liber de praedestinatione*, PL 122, 385d–386a.
- (22) M. MAGRASSI, *Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz*, Rome, 1959, p. 272.
- (23) M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Paris/Louvain, 1933, p. 111–114.
- (24) Cf. L.-J. BATAILLON, *Sur quelques éditions de textes platoniciens médiévaux*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 61, 1977, p. 251–252.
- (25) M. CRISTIANI, *La notion de loi dans le «De praedestinatione» de Jean Scot*, dans *Studi medievali*, 3ème série, 17, 1976, p. 90.
- (26) PL 172, 1205d.
- (27) RUPERTUS TUITIENSIS, *In Regulam sancti Benedicti*, PL 170, 482c.
- (28) M. MAGRASSI, cité n. 22, p. 179–211.
- (29) *Ibid.*, p. 192–194.
- (30) PL 172, 1209b. PL 122, 362c. Cf. Fr. BLIEMETZRIEDER, *L'Œuvre d'Anselme de Laon et la littérature théologique contemporaine, I, Honorius d'Autun*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 5, 1933, p. 281–84; le problème est nouvellement exposé dans l'art. de M. Cristiani cité n. 25.
- (31) PL 172, 1206c; PL 122, 364a; 436a. AUGUSTINUS, *Enchiridion*, PL 40, 276a. Cf. Y. LEFÈVRE, *L'Elucidarium*, p. 146–148.
- (32) PL 172, 1199b.
- (33) Ms. Erlangen, Bibl. Univ. 227, f° 171v.
- (34) PL 122, 372a.
- (35) PL 172, 1218b.
- (36) PL 172, 1220b.
- (37) PL 172, 1220c.
- (38) PL 172, 1220c.
- (39) V. HUGO, *Notre-Dame de Paris*, V, 1: *Abbas Sancti-Martini*.

NOTES – DE LIBERO ARBITRIO

- (1) Fr. BAEUMKER, cité n. 4 du chapitre précédent, p. 32–35.
- (2) PL 172, 1223a.
- (3) J. A. ENDRES, *Honorius*, p. 9, 79. *Honorius Augustodunensis und sein Elucidarium*, dans *Historisch-politische Blätter*, 130, 1902, p. 158. Fr. BAEUMKER, p. 37.
- (4) G. A. RENZ, *Beiträge zur Geschichte der Schottenabtei St. Jakob und des Priorates Weih-St. Peter in Regensburg*, dans *Studien und Mitteilungen aus den Benedictiner- und Zisterzienser Orden*, 16, 1895, p. 64–122.
- (5) HON., *Quid vasa honoris et quid vasa contumeliae*, ed. M. O. Garrigues, *Studia monastica*, 16, 1974, p. 150: *sic est in coenobio abbas vel praepositus in loco Domini*.
- (6) PL 122, 362b. On sait qu'il s'agit de Godeschalk d'Orbais.
- (6b) Fr. BAEUMKER, p. 30–34.

- (7) PL 122, 358b.
- (8) PL 172, 1223b.
- (9) PL 172, 1224c.
- (10) PL 122, 362c; PL 172, 1223c.
- (11) PL 122, 386a, 372a, 394a, 433b, 420b, 421b, 424b, 431d.
- (12) PL 122, 436a, PL 172, 1225a.
- (13) Fr. BAEUMKER, p. 93.

NOTES – SCALA CAELI MAIOR

- (1) *La scala del cielo, operetta antica spirituale non mai fin qui stampata del sacerdote francese Onorio di Autun*, ed. F.S. Zambini, Imola, 1885. Vatican, Bibl. Apost. Ms. Barb. Graeci 311.
- (2) PL 172, 1229c–d.
- (3) PL 172, 1230d–1231a.
- (4) J.A. ENDRES, *Honorius*, p. 52.
- (5) Ph. DELHAYE, *Quelques notes sur la morale d'Honorius Augustodunensis*, dans *Mélanges offerts à Pierre Andrieu-Guitrancourt, Année canonique*, 17, 1973, p. 282.
- (6) PL 172, 1230c.
- (7) B. FETZ, *Die Ekklesiologie des Honorius Augustodunensis*, Uznach, 1971, p. 39–59.
- (8) HON., *De anima et de Deo*, ed. M.O. Garrigues, dans *Recherches Augustiniennes*, 12, 1977, p. 256.
- (9) PL 172, 1231c.
- (10) PL 172, 1232b.
- (11) HON., *De cognitione verae vitae*, PL 40, 1023d.
- (12) PL 172, 1240a.
- (13) D.N. BELL, *The Basic Source of the Scala Caeli Maior of Honorius Augustodunensis*, dans *Revue bénédictine*, 88, 1978, p. 163–170.

NOTES – SCALA CAELI MINOR

- (13b) PL 172, 869c–873c.
- (14) PL 172, 1239b.
- (15) I, Jo. IV, 20. Ms. Vienne, Bibl. Nat. 1165, f°17r.
- (16) PL 172, 1242c.
- (17) Voir plus haut, p. 207 et n. 23.
- (18) M.O. GARRIGUES, *À la Recherche de la Refectio Mentium*, dans *Studia monastica*, 19, 1977.
- (18b) PL 172, 1247b.
- (19) PL 172, 807a–814b.
- (20) PL 172, 1247a.
- (21) PL 172, 861c–876c. Cf. J. LONGÈRE, *Œuvres oratoires de maîtres parisiens au XIIème siècle, étude historique et doctrinale*, Paris, 1975, t. I, p. 357–410.
- (22) PL 172, 1248d.
- (23) Cf. Ch.E. PERRIN, *La Société féodale allemande et ses institutions du Xème au XIIème siècle*, Paris, 1967.

NOTES – QUID SIT SCALA AD CAELUM

- (24) PL 172, 1157d.
- (25) PL 168, 1207b–c.

- (26) PL 172, 869–875; 924.
- (27) PL 170, 647b.
- (28) J.A. ENDRES, *Honorius*, p. 150–155. Mais on en trouverait bien d'autres. Voir B. BETZ, *Die Ekklesiologie des Honorius Augustodunensis*, Uznach, 1971, chap. 4.
- (29) J. ROTT, *L'Ancienne bibliothèque de Strasbourg détruite en 1870, les Catalogues qui en subsistent*, dans *Refugium animae bibliothecae, mélanges offerts à Albert Kolb*, Wiesbaden, 1969, p. 426–442; *Sources et grandes lignes de l'histoire des bibliothèques publiques de Strasbourg détruites en 1870*, dans *Cahiers alsaciens d'Archéologie, d'art et d'histoire*, 15, 1971, p. 145–180.
- (30) E. MALE, *L'Art religieux du XIII^e siècle en France*, Paris, 1925, p. 106–107.
- (31) R. GREEN et coll., *Herrad of Hohenburg, Hortus Deliciarum*, Londres/Leyde, 1979, I: *Commentary*, Chr. BISCHOF, *Le Texte*, p. 47–48; II: *Reconstruction*, f°216r, pl. 124, p. 352–353; pl. 158, p. 513.
- (32) HON. *Quid sit scala ad caelum*, dans *Studia monastica*, 20, 1978, p. 70–75.
- (33) M.O. GARRIGUES, *Bref témoignage sur la vie monastique au XII^e siècle*, dans *Studia monastica*, 16, 1974, p. 42, n. 1.
- (34) Ph. DELHAYE, *Quelques notes sur la morale d'Honorius Augustodunensis*, dans *Mélanges offerts à Pierre Andrieu-Guitrancourt, L'Année canonique*, 17, 1973, p. 279–301.
- (35) HON. cité n. 32, p. 74–75.

NOTES – DE ANIMAE EXILIO ET PATRIA

- (1) PL 172, 1241d.
- (2) PL 172, 1243a.
- (3) PL 172, 1177a. Cf. plus haut, p. 279.
- (4) *Histoire littéraire de la France*, XII, p. 172, PL 172, 23.
- (5) R.D. CROUSE, *De neocosmo*, p. 66.
- (6) V.I.J. FLINT, *The Chronology*, p. 232–233.
- (7) R.D. CROUSE, *Honorius Augustodunensis: The Arts as Via ad Patriam*, dans *Arts libéraux et philosophie au moyen-âge, actes de quatrième congrès international de philosophie médiévale*, Montréal, septembre 1967, Montréal/Paris, 1969, p. 531, n. 1.
- (8) *Ibid.*
- (9) *Ibid.*
- (10) PL 172, 1243b.
- (11) R.D. CROUSE, cité n. 7, p. 535, et notes 17–23.
- (12) Fr. PETIT, *L'Ancienne version latine des questions sur la Genèse de Philon d'Alexandrie*, Berlin, 1973, p. 30–39.
- (13) R.D. CROUSE, cité n. 7, p. 535.
- (14) JOHANNES SCOTUS, *De divisione naturae*, PL 122, 1010c. Cf. *Clavis*, p. 281, lemmes 513–515.
- (15) J.A. ENDRES, *Honorius*, p. 78.
- (16) JOHANNES SCOTUS, *Liber de praedestinatione*, PL 122, 357d.
- (17) JOHANNES SCOTUS, *Super Hierarchiam caelestem Sancti Dionysii*, PL 122, 139c–140a; R.D. CROUSE, cité n. 7, p. 535.
- (18) Ms. Klosterneuburg, Bibl. Mon. 160, f°172v.
- (19) R.D. CROUSE, cité n. 7. Cf. aussi J.A. ENDRES, *Honorius*, p. 77–79.
- (20) PL 172, 1245c.
- (21) PL 122, 723d.
- (22) *Clavis* 205, p. 162.
- (23) R.D. CROUSE, cité n. 7, p. 533; *Intentio Moysi: Bède, Augustine, Eriugena and Plato in the Hexaemeron of Honorius Augustodunensis*, dans *Dionysius*, 2, 1978, p. 139.

- (24) E. MALE, *L'Art religieux du XIII^e siècle en France*, Paris, 1925, p. 92–93, p. 38.
- (25) J. DOLCH, *Lehrplanfragen in der Frühscholastik*, dans *Philosophische Jahrbuch*, 63, 1955, p. 433–444.

NOTES – EUCHARISTION

- (1) Ms. Melk, Bibl. Mon. 627 L 52.
- (2) J.A. ENDRES, *Honorius Augustodunensis und sein Elucidarium*, dans *Historisch-politische Blätter*, 130, 1902, p. 153.
- (3) Cité dans PL 172, 30.
- (4) E.M. SANDFORD, *Honorius Augustodunensis Presbyter and Scholasticus*, dans *Speculum* 23, 1948, p. 414.
- (5) B. NEUNHEUSER, *L'Eucharistie. II: Au Moyen-Age et à l'époque moderne*, Paris, 1965, p. 58–81.
- (6) PL 172, 1251d.
- (7) PL 172, 1252a.
- (8) J. DE GHELLINCK, *Eucharistie au XII^e siècle en Occident*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, V, 2, Paris, 1913, c. 1298.
- (9) PL 172, 1251b.
- (10) PL 172, 1255b.
- (11) *Elucidarium*, I, 195, Lefèvre, p. 399.
- (12) Fr. BLIEMETZRIEDER, *L'École d'Anselme de Laon et la littérature théologique contemporaine, I: Honorius d'Autun*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 5, 1933, p. 288.
- (13) PL 172, 1252a.
- (14) V.I.J. FLINT, *The Chronology*, p. 228. H. MENHARDT, *Der Nachlass*, p. 64.
- (15) PL 172, 1249a–b.
- (16) PL 172, 1256b.
- (17) Ms. Munich, CLM 22225, f^o1r: *Pastor Devotus Winnebergensis Geberhardus abbas existens virtutibus undique florens, hoc opus exiguum conscribere fecit in unum. Procul pro venia, rogo suscipe Virgo Maria.*
- (18) E.M. SANFORD, cité n. 4, p. 415.
- (19) PL 172, 1256c.
- (20) AUGUSTINUS, *In Johannis Evangelia*, XXV, 16–18, CC 36, Turnhout, 1954, p. 268. CYPRIANUS, *Epistulae*, 63, 14 et 76, 8, CSEL 3, 2, Vienne, 1871, p. 712 et 732. H. HEMMER, G. OGER, A. LAURENT, *Les Pères apostoliques, I, 2, Doctrine des Apôtres*, IX, 4, Paris, 1907, p. 17.
- (21) PASCHASIUS, *De Corpore et sanguine Domini*, PL 120, 1303a.
- (22) PL 120, 1285c. PL 172, 1257a. L'index de l'édition critique montre que quarante-sept phrases de l'Eucharistion viennent du *De Corpore et sanguine Domini*. Cf. B. PAULUS, *Paschasius Radbertus, de Corpore et Sanguine Domini*, Turnhout, 1969 (continuatio mediaevalis 16) et mon texte sous presse.
- (23) M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Paris/Louvain 1933, p. 248.
- (24) *Ibid.*, p. 88–89. J. DE MONTCLOS, *Lanfranc et Béranger, la controverse eucharistique du XI^e siècle*, Louvain, 1971 (Spicilegium sacrum Lovaniense, 37), p. 572 *sub voce* Jean Scot = Ratramme. P. LUCENTINI, *Platonismo medievale*, Florence², 1980, p. 37–39.
- (25) M. CAPPUYNS, p. 367.
- (26) Cf. PL 172, 1258a. On sait qu'il y avait à Saint-Emmeran de Ratisbonne un ms. du XI^e siècle de l'*In Hierarchiam*. Voir PL 172, 1258.

- (27) JOHANNES SCOTUS, *Expositiones in hierarchiam caelestem*, ed. J. Barbet, CCL, *continuatio mediaevalis*, 31, Turnhout, 1975, p. 66.
- (28) M. CAPPUYNS, p. 369.
- (29) THEODORET DE CYR, *In Cantica*, PG 81, 53c. AMBROISE, *De Sacramentis*, V, 2, 5, PL 16, 447c.
- (30) J. DANÉLOU, *Eucharistie et Cantique des Cantiques*, dans *Irenikon*, 23, 1950, p. 277–289. Cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélie sur l'Ascension*, PG 46, 692b–c.
- (31) PL 172, 1257c.
- (32) Kremmünster, Bibl. Mon. 122, f°108v. Merci à Hauck Fill, qui m'a envoyé une photocopie de la *Quaestio*.
- (33) PL 172, 1253a. *Clavis*, 76, 24, p. 54. PL 122, 539a.
- (34) PL 122, 539a.
- (35) Il m'en vient trois à la mémoire, mais on pourrait en trouver bien d'autres:
- O Dieu reçois les grains de blé broyés
Ils sont tous un seul pain, qu'il soit ton corps!
O Dieu reçois tous les raisins pressés
Ils forment un seul vin: qu'il soit ton sang!
O Dieu reçois les chrétiens rassemblés
Vois comme ils sont unis en ton amour!*
- Les grains de blés moulus ensemble,
sont devenus un même pain.
C'est Jésus-Christ qui nous rassemble
Vivante Hostie aux mille grains.
Tous les raisins pressés ensemble
sont devenus un même vin.
C'est Jésus-Christ qui nous rassemble
Vivante Grappe aux mille grains!*
- Ma Chair s'unit au corps du Christ
et mon cœur à son cœur.
Ma chair s'unit au corps du Christ
pour être un même cœur.
Déjà ce n'est plus moi qui vit, Jésus agit en moi.
Déjà ce n'est plus moi qui vit, c'est Lui qui vit en moi.
C'est la loi de Notre Seigneur qui nous a tant aimés,
c'est la loi de Notre-Seigneur, vivons la charité.*
- (36) Chr. BISCHOFF, *L'Hortus deliciarum d'Herrade de Landsberg, essai de reconstitution du texte*, Thèse de l'École des Chartes, Paris, 1970. P. CLASSEN, *Geroch von Reichersberg, eine Biographie*, Wiesbaden, 1960, p. 433–35.
- (37) W. BEINERT, *Die Kirche – Gottes Heil in der Welt*, Munster, 1973 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.S.13), p. 216–220.
- (38) G.G. BISCHOFF, *The Eucharistic Controversy Between Rupert of Deutz and his Anonymous Adversary, Studies in the Theology and Chronology of Rupert of Deutz and his Earlier Literary Works*, Princeton Theological Seminary, Th. D. 1965, p. 56–81 (University Microfilms, Ann Arbor, Order 65–11, 724).

NOTES – VISIO TUNGDALI

- (1) A. GWYNN, *The Continuity of the Irish Tradition at Würzburg*, dans *Herbipolis Iubilans, Festschrift zur Säkularfeier der Erhebung der Kiliansreliquien*, Wurzburg, 1952, p. 67.

- (2) A. WAGNER, *Visio Tungduali lateinisch und alideutsch*, Erlangen, 1882, p. IX–XIV; R.J. HAYES, *Manuscript Sources for the History of Irish Civilisation*, IV, Dublin, 1971, p. 698–701.
- (3) V.H. FRIEDEL & K. MEYER, *La Vision de Tondale, textes français, anglo-normands et irlandais*, Paris, 1907.
- (4) V.T. 5*–6* (je cite ainsi l'édition de A. Wagner, signalée n. 2).
- (5) V.T. 5*–6*.
- (6) R. KREBS, *Zu den Tundalusvisionen des Marcus und Alber*, dans *Mittelateinisches Jahrbuch*, 12, 1977, p. 167.
- (7) V.T. 3*–5*. Cf. H. SPILLING, *Die Visio Tungduali*, Munich, 1975 (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance Forschung, 21) p. 198–215.
- (8) *Elucidarium*, Lefèvre, p. 447–448; *Speculum Ecclesiae*, PL172, 1039c, 1073bc; *Scala caeli*, PL172, 1234–1240; *De anima et de Deo*; p. 274–276.
- (9) J. LONGÈRE, *Œuvres oratoires de maîtres parisiens au XIIème siècle*, Paris, 1975, I, p. 195–201; II, p. 151, n. 97.
- (10) Y. LEFÈVRE, *L'Elucidarium*, p. 169, n. 3.
- (11) A. WILMART, *Analecta Reginensia, extraits des manuscrits latins du fonds de la Reine Christine conservés au Vatican*, Cité du Vatican, 1933 (Studi e Testi, 59), p. 29–104; P. GROSJEAN, *À Propos du manuscrit 49 de la Reine Christine*, dans *Analecta Bollandiana*, 54, p. 113–136.
- (12) H. SPILLING, cité n. 7, p. 109, n. 304.
- (13) *Elucidarium*, I, 32, Lefèvre, p. 367; V.T., p. 37. KAEDMON, *Genesis*, ed. C.W.M. Grein, Göttingen, 1857–59. H. SPILLING, cité n. 7, p. 129–142.
- (14) EADMERUS, *Vita Anselmi*, ed. R.W. Southern, Oxford, 1962 (Nelson's Medieval Texts), p. 71. *De Beatitudine caelestis patriae*, PL 159, 587.
- (15) ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Proslogion*, XXV, ed. F.S. Schmidt, *Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, I, Stuttgart, 1968, p. 118–120.
- (16) H. SPILLING, cité n. 7, p. 92–221; Y. LEFÈVRE, *L'Elucidarium*, p. 104–190.
- (17) J.C. DOUGLAS-MARSHALL, *Three Problems on the Vision of Tundal*, dans *Medium Aevum*, 44, 1975, p. 19–20: *Whatever the similarities in isolated details between these various works and the Vision of Tundal, there is one important difference. All of the works mentioned above deal with persons who are already virtuous and who usually are saints or monks. Their visions of the other world serve simply to reinforce their religious zeal. The account provided by Gregory of the recalcitrant monk named Theodore is the only of these works which presents a vision as an instrument of conversion, and its form is simply anecdotal. A vision of heaven with a sinner as its protagonist does not figure in this tale nor in any other tale prior to the Vision of Tundal that I have been able to discover.*
- (18) PL 172, 897–898. *De Anima et de Deo*, p. 274 et n. 409. Voir aussi *Elucidarium*, PL 172, 1163a: *D – Unde veniunt visiones? M – Aliquando a Deo, cum aliquid futuri revelatur, aut aliquid necessarium admonetur. Aliquando a diabolo, cum aliquid temptare aut bonum impedire nititur. Aliquando ab ipso homine, cum quod viderit, vel audierit, vel cogitaverit, hoc in somno imaginatur, et in timore positus per tristitia, et in spe per laeta ludificatur.*
- (18b) R.D. CROUSE, *De neocosmo*, p. 138. V.I.J. FLINT, *The Place*, p. 109, n. 1; Ms. Vienne, Bibl. Nat. 382, f°12v, 16r, 62–63, etc.
- (18c) J.D. SEYMOUR, *Studies in the Vision of Tundal*, dans *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 37, 1926, p. 97–106; H.J. LAWLOR, *The Biblical Texts in Tundal's Vision*, dans *PRIA*, 36, 1921, p. 351–367. H. SPILLING, *passim*.
- (19) Fr.M. CHIOVARO, *L'Ymagine del mondo*, Naples, 1976, p. IX–XVII.
- (20) HON., *De apostatis*, ed. J. Von Kelle, dans *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien*, 148, 1903, fasc. IV, p. 30. V.T., p. 30.

- (21) Kelle, p. 37.
- (22) V.T., p. 27.
- (23) Kelle, p. 34–35.
- (24) V.T., p. 28.
- (25) Kelle, p. 35.
- (26) V.T., p. 29.
- (27) Kelle, p. 37.
- (28) V.T., p. 29.
- (29) *Regula Benedicti*, VII.
- (30) Kelle, p. 36; V.T., p. 29.
- (31) V.T., p. 29; HON., *Inevitabile*, PL 172, 1209c.
- (32) J.D. SEYMOUR, cité n.18c, p. 03; H. SPILLING, *passim*.
- (33) PL 172, 260b; 814d; 1110a etc.
- (34) V.T., p. 38–39.
- (35) JOHANNES SCOTUS, *De divisione naturae*, PL 122, 953d–954a.
- (36) Cf. n. 18c. Ajouter: E. BENZ, *Die Vision, Erfahrungsformen und Bilderwelt*, Stuttgart, 1969; H.R. PATCH, *The Other World According to the Descriptions in Medieval Literature*, Cambridge, Mass., 1950. E. PETERS, *Die Vision des Tnugdalus, ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1895 (Programm des Dorotheenstädtischen Real-Gymnasiums).
- (37) J.D. SEYMOURS, cité n.18c, p. 87–88; *Irish Visions of the Other World*, dans *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 40, 1930, p. 142–143; H.W. LAWLOR, *A Fresh Authority for the Synods of Kells*, dans *PRIA*, 26, 1926, p.17. A. GWYNN & R.N. HADCOCK, *Medieval Religious Houses of Ireland*, Londres, 1970, p. 65–67; H. SPILLING, p.79–106.
- (38) V.H. FRIEDEL & K. MEYER, cité n. 3, p. XX.
- (39) H. SPILLING, p. 0–13.
- (40) *Acta Sanctorum*, feb. II, Paris, 1864, 269–370. *Libellus de fondacione ecclesiae consecrati Petri*, ms. Munich, CLM 9711, XVème siècle, que j'ai sous les yeux, provient de Ratisbonne. Il contient, outre le *Libellus*, la *Visio Tugdali*, la *Summa Gloria*, l'*Imago Mundi* et une version en haut allemand de l'*Elucidarium*. Cf. R. BAUERREISS, *Kirchengeschichte Bayern*, III, Sainte-Odile, 1955, p.142–148; H. JAKOB, *Die Hirsauer*, Cologne, 1961 (Kölner Historische Abhandlungen, 4), p. 69–72. A. DURRWÄCHTER, *Die Gesta Caroli Magni der Regensburger Schottenlegende*, Bonn, 1897. P.A. BREATNACH, *Die Regensburger Schottenlegende, Libellus de fundacione sancti Petri consecrati*, Munich, 1977 (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance Forschung 27).
- (41) *Chronicon ad Adam usque ad annum post Christum natum 1182, ex Honorio Augustodunensi a monaco quodam Polidensi consarcinatum, adimentatis variis auctum*, ed. G. Pertz, *MGH, Scriptores*, XVI, Hanovre 1864, p. 234*.
- (42) H. MENHARDT, *Der Nachlass*, p. 67.
- (43) B. BISCHOFF, *Literarisches und künstlerisches Leben in St. Emmeran, Regensburg, während des frühen und hohen Mittelalters*, dans *Mittelalterliche Studien*, II, 1967, p. 75–115. Les Catalogues médiévaux signalent quarante-six manuscrits, transmettant seize œuvres.
- (44) J.A. ENDRES, *Das Sankt-Jakobsportal in Regensburg und Honorius Augustodunensis*, Kempten, 1903, p.15–19.
- (45) M.-Th. D'ALVERNY, C.R. d'Y. LEFÈVRE, *L'Elucidarium et les lucidaires*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 114, 1956, p. 283–287. H. REYNOLDS, *Further Evidences for the Irish Origin of Honorius Augustodunensis*, dans *Vivarium*, 8, 1, mai 1969, p. 1–7. Fr. M. CHIOVARO, cité n.19.
- (46) M.-Th. D'ALVERNY, *Le Cosmos*, p. 35.
- (47) Cl. CAROZZI, *Structure et fonction de la Vision de Tundal*, dans *Faire croire*, Rome, 1980, p. 90–95.

- (48) Voir PL 172, 1109–1110; 897–898; 133.
- (49) E. MASSA, *La deificazione neoplatonica di san Bernardo nel commento di Bertoldo di Moosburg alla proposizione 129 della Elementatio theologica di Proclo*, dans *Quaderni dell'Istituto di lingua et letteratura latina*, 2/3, 1980/81, p. 49–70: *Presentazione*, dans L. STURLESE, *Bertoldo di Moosburg, Expositio super elementationem theologicam Procli*, Rome, 1974 (Temi e Testi 118), p. I–XVIII.
- (50) J. LE GOFF, *La Naissance du Purgatoire*, Paris, 1981, p. 185.
- (51) Liste dans Fr. M. CHIOVARO, cité n. 19.
- (52) Ms. Munich, CLM 9711. Cf. n. 40. Nous ne savons rien de l'activité littéraire de Grégoire, ni même s'il en eut une. Abbé de Saint-Jacques de Ecossais de 1153 à 1158, il était irlandais, infatigable voyageur (il fit deux fois le voyage à Rome durant son abbatiat), grand constructeur (on lui doit l'érection de cloître de Saint-Jacques et l'ornamentation du portail nord et des chapiteaux), de noble famille, grand ami du pape Hadrien IV. Tous ces renseignements nous sont donnés par les sources cités n. 40. Si l'on pense que l'*In Cantica*, l'*Eucharistion* et l'*In Ecclesiasten* lui sont dédiés, les préfaces nous indiquent que le dédicataire s'adonnait à l'exégèse. Mais nous n'avons aucune trace de ses commentaires, s'il les a couchés par écrit.
- (53) H. SPILLING, p. 14, n. 40. P. CLASSEN, *Geroch von Reichersberg*, Wiesbaden, 1940, p. 244, le notait et le niait déjà.
- (54) J. A. ENDRES, *Honorius*, p. 8.
- (55) R. BAUERREISS, *Kirchengeschichte Bayern*, II, Sainte-Odile, 1950, à la table. H. SPILLING, p. 14, n. 41.
- (56) A. GWYNN, cité n. 1, p. 67.
- (57) M. O. GARRIGUES, *L'Auteur de la Visio Tnugdali*, dans *Studia monastica*, 29, 1987.
- (58) La *visio* est dédiée à une Domina G. Alber nous indique qu'il s'agirait de Giselda, abbesse de l'abbaye de Saint-Paul au Monastère Supérieur (Sankt-Pauli Obermünster). Le moine irlandais en route pour Rome se serait arrêté à Ratisbonne, où Giselda lui offrit l'hospitalité en échange de récits curieux ou édifiants. Le passage vient tout droit de la *Vita Sancti Mariani Scoti* (AASS, feb. III, 269–70) et n'a aucune chance d'être vrai sous cette forme. En 1149, date supposée du voyage du saint homme, les irlandais avaient à Ratisbonne deux maisons, l'une pour les *peregrini et inclusi*, Weih-Sankt-Peter, et l'autre de bénédictins réformés, Saint-Jacques. Weih-Sankt-Peter, qui au moment de sa fondation en 1075 avait effectivement dépendu juridiquement de Saint-Paul, avait été rattaché en 1118 à la nouvelle fondation de Saint-Jacques. Un moine irlandais n'avait dès lors aucune raison de demander l'hospitalité à un monastère féminin, et, canoniquement, n'y aurait pas été autorisé. En revanche, l'identification de la destinataire de la *Visio* paraît raisonnable. Provenant de Ratisbonne nous avons plusieurs manuscrits qui contiennent cette sorte de récits, et qui ont été demandés par les trois abbesses qui se sont succédées à la tête de l'abbaye, Giselda, Heilke et Otheigebe. Le problème, étudié par H. SPILLING, p. 5–16 a été complètement repris par R. KREBS, cité n. 6, p. 164–198, en part, p. 196. Les arguments de ce dernier, qui pense que la *Vision* est un texte en langue vernaculaire (irlandais du XI^e siècle), traduit à Windberg vers 1152/56, ne me paraissent pas convaincants. Sur tous les sujets touchant la *Visio* il faut maintenant consulter N. PALMER, *Visio Tnugdali. The German and Dutch Translations and their Circulation in the Middle Ages*, Munich, 1982 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 76).
- (59) J. D. SEYMOURS, cité n. 18c, p. 88–91: *Marcus is plainly vouchsafing autobiographical details and as such we shall treat them*, p. 88.
- (60) J. C. DOUGLAS-MARSHALL, cité n. 17, p. 20; La bibliographie est devenue si imposante en quelques années qu'elle n'est plus guère maniable. Voir n. 58 plus haut, et tous les articles de A. C. NADINER.
- (61) R. BAUERREISS, *Irische Frühmissionäre in Südbayern*, dans *Wissenschaftlichen Festgabe*

zum Korbinian Jubileum, Munich, 1924, p. 71–74. *Regensburg als religiös-theologischer Mittelpunkt Süddeutschlands im XII. Jahrhundert*, dans *Wahrheit und Verkündigung, Michael Schmaus im 70. Geburtstag*, Munich/Paderborn/Vienne, 1967, p. 1140–1152.

- (62) Avec un peu d'humour, on pourrait même prétendre que c'est une bonne raison supplémentaire pour le faire! Pour une discussion plus approfondie, voir maintenant M. O. GAR-RIGUES, *L'Auteur de la Visio Tnugdali* dans *Studia monastica* 29, 1987, p. 7–49.